
U d'/of OTTAWA
39003011246906

à la chère Communauté
du Bon Sauveur
d'Albi,

Hommage respectueux

f. Thomas-M. Pègues
des Fr. Prêch.



COMMENTAIRE FRANÇAIS LITTÉRAL

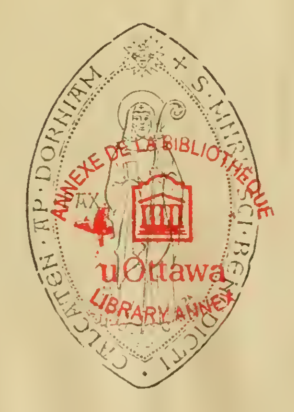
DE LA

SOMME THÉOLOGIQUE

DE

SAINT THOMAS D'AQUIN





DU MÊME AUTEUR

Jésus-Christ dans l'Évangile. — Deux beaux volumes, in-8° écu, chez Lethielleux, rue Cassette, 10, Paris. Prix : **9** francs.

Traduction nouvelle de l'Evangile, faite sur le texte original, et ordonnée sous forme de Vie de N.-S. J.-C., avec cette note distinctive que, pour chaque récit, le caractère propre de chaque évangéliste est maintenu intact. Des explications exégétiques, historiques et théologiques suivent chaque trait de la vie de Jésus et montrent l'harmonie des quatre évangiles dans le récit de cette vie.

***

Johannis Capreoli *Tholosani, Ordinis Prædicatorum, Thomistarum Principis*, Defensiones Theologiæ Divi Thomæ Aquinatis *de novo editæ cura et studio RR. PP. Ceslai* Paban *et Thomæ* Pègues, *ejusdem Ordinis, olim in conventu Tholosano Professorum.* — Sept forts volumes in-4° à deux colonnes. Chez Alfred Cattier, à Tours (Indre-et-Loire); prix : **25** francs le volume.

R. P. Thomas PÈGUES, O. P.
LECTEUR EN THÉOLOGIE

COMMENTAIRE FRANÇAIS LITTÉRAL
DE LA
SOMME THÉOLOGIQUE
DE
SAINT THOMAS D'AQUIN

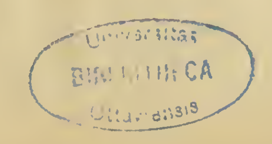
I

TRAITÉ DE DIEU
I

Πηγὴ γνώσεως.
(Saint Jean Damascène.)

TOULOUSE
IMPRIMERIE ET LIBRAIRIE ÉDOUARD PRIVAT
14, RUE DES ARTS, 14

1907



IMPRIMATUR :

J. RAYNAUD,
Vic. gén.

Toulouse, 27 septembre 1906.

VU ET APPROUVÉ :

Fr. M.-Thomas COCONNIER,
Des Frères-Prêcheurs,
Maître en Sacrée Théologie.

Fr. Réginald GARAUD,
Des Frères-Prêcheurs,
Lecteur en Théologie.

IMPRIMATUR :

Fr. Étienne-M. GALLAIS, O. P.

A MES ANCIENS ÉLÈVES

C'est avec vous, chers amis, que ce livre a été vécu; souffrez que je veuille, avec vous aussi, le revivre.

INTRODUCTION

C'est une affirmation devenue banale, à force d'être repétée, que la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin est le chef-d'œuvre de la pensée humaine mise au service de la Foi. De ce chef-d'œuvre, ainsi que s'exprime le P. Lacordaire, « tout le monde en parle, même ceux qui ne le lisent pas, comme tout le monde parle des Pyramides, que presque personne ne voit ». (*Mémoire pour la restauration en France des Frères Prêcheurs*, ch. IV.) Mais parmi ceux-là, parmi ceux qui n'ont jamais lu la *Somme* de saint Thomas et qui en parlent, professant pour elle la plus vive admiration, il en est beaucoup, nous le savons, qui voudraient ne pas se contenter de cette admiration stérile. Ils voudraient pouvoir lire la *Somme*, la goûter, en jouir. Un double obstacle les en empêche. Pour quelques-uns, pour un grand nombre dans le monde, c'est la langue. La *Somme théologique* est écrite en latin; et nous n'en sommes plus au temps où le latin était la langue savante de tous les esprits cultivés. L'usage du latin dans le monde va de plus en plus diminuant. Si bien que tout ouvrage non écrit en langue moderne devient pour beaucoup un livre fermé. Même pour ceux qui entendent le

latin, c'est souvent un repos d'esprit, une facilité de travail de pouvoir retrouver en leur langue à eux les pensées des grands génies qui ont nourri le monde de leur doctrine. Pour tous, un second obstacle, plus difficile encore à surmonter (car on avait essayé, ces derniers temps, par des traductions plus ou moins heureuses, de lever le premier), consiste en la marche, ou la méthode, disons, si l'on le veut, le style de la *Somme théologique*. On n'est plus fait à ce style, à cette marche; et si l'on entend les mots, le sens de la phrase, pourtant si claire, et si lumineuse, et si pleine, demeure obscur, ou plutôt voilé et enveloppé. Il y a une écorce qu'il faudrait briser; sans cela, impossible d'atteindre et de saisir la moelle. — C'est à lever ce double obstacle et, partant, à faciliter la lecture de la *Somme théologique* pour ceux, très nombreux, qui désireraient s'initier par eux-mêmes et directement à l'œuvre par excellence du génie humain, que nous avons voulu nous appliquer en entreprenant ce travail. Nous ne nous dissimulons pas la grandeur de la tâche. Elle est ardue; elle est immense. Mais nous l'entreprenons avec confiance, espérant tout du secours divin et de la protection de saint Thomas.

* * *

On n'attend pas de nous que nous entrions ici dans de longs développements sur la *Somme théologique*. Il y faudrait des volumes et on n'épuiserait pas le sujet. Nous nous contenterons de rappeler brièvement ce qu'il est indispensable de savoir sur saint Thomas, qui en est l'auteur, sur les circonstances dans lesquelles il composa son œuvre, sur la place que la *Somme théologique* a occupée et doit continuer d'occuper dans le monde des intelligences et dans l'Église.

sur l'esprit et la méthode avec lesquels nous aborderons et poursuivrons son étude.

I.

Saint Thomas naquit d'une race princière, au château des comtes d'Aquin, à Roccasecca, en Italie, non loin de Naples [1]. On n'est pas fixé sur la date précise de sa naissance. Les uns marquent l'année 1224; d'autres, plus probablement, l'année 1226, ou même 1227. Dès l'âge de cinq ans, il fut confié aux moines bénédictins du Mont-Cassin. C'est là que tout enfant il étonnait ses maîtres par une maturité d'esprit exceptionnellement précoce, leur posant déjà cette question, dont ses écrits nous disent qu'elle devait être la passion de toute sa vie : *Qu'est-ce que Dieu?* Envoyé à Naples pour y parfaire ses études, il se lia d'affection avec les premiers Frères du couvent dominicain de cette ville. Bientôt, il entrait chez eux et demandait, comme une grâce, de revêtir les blanches livrées de leur Ordre. Ses parents, ses frères surtout, ne purent se résigner à ce qu'ils estimaient une déchéance pour leur famille; et ils mirent tout en œuvre, jusqu'à la violence, pour détourner le jeune Thomas de sa vocation. Ils l'enfermèrent dans la tour d'un château de leur père et l'y retinrent pendant toute une année, recourant même à une tentation infâme dont la vertu du saint jeune homme sortit miraculeusement récompensée par les anges. Thomas utilisa les loisirs de sa prison pour se familiariser avec la

1. Nous empruntons les détails biographiques qui suivent, à Guillaume de Tocco, le premier historien du saint, et à Échard, le grand archiviste de l'Ordre de Saint-Dominique.

lettre de l'Écriture sainte et d'Aristote, qu'il apprit, l'une et l'autre, en plusieurs de leurs livres, à peu près par cœur. Il posait ainsi les bases ou les fondements de sa future synthèse.

Au sortir de sa prison et remis en liberté, il se hâta d'aller à Rome rejoindre ses Frères, les enfants de saint Dominique. Le général de l'Ordre l'envoya, avec un autre Frère, à Cologne, pour y suivre les leçons d'Albert-le-Grand. Le maître ne tarda pas à deviner le génie de son disciple ; et l'on sait la parole prophétique dont il vengea celui que des condisciples peu clairvoyants appelaient, par raillerie, le bœuf muet de Sicile : — *Laissez*, répondait Albert ; *car un jour ce bœuf muet remplira le monde de ses mugissements.* Lorsque Albert dut quitter Cologne pour se rendre à Paris, Thomas l'y suivit. C'était là, d'ailleurs, dans cette grande Université de Paris, qui était dès lors et qui devait rester pendant tout le Moyen-âge le foyer de lumière le plus intense et le plus répandu, que saint Thomas allait inaugurer et poursuivre sa carrière de professeur et de maître en Doctrine sacrée. Ses débuts furent marqués par un petit opuscule, qui n'a guère plus de vingt pages de nos livres d'aujourd'hui et où se trouve, en germe, toute l'œuvre doctrinale dont la *Somme théologique* devait être l'apogée et le développement magnifique. Ce petit opuscule a pour titre : *De ente et essentia; de l'être et de l'essence.* Il touche aux questions les plus délicates de la logique, de la philosophie naturelle, de la métaphysique; et en quelques mots, d'une précision et d'une netteté qui n'ont d'égale que la profondeur de la doctrine, saint Thomas y résout ces éternels problèmes des universaux, de la composition des corps, de la nature des esprits, de l'attribut primordial de Dieu, avec une telle sûreté

de coup d'œil, qu'il n'aura jamais, non pas même dans la *Somme théologique*, à y apporter la plus petite, la plus légère modification. On pourrait dire de cette première œuvre de saint Thomas qu'elle est déjà la *Somme théologique* en raccourci. Or, saint Thomas, quand il l'écrivit, était à peine âgé de vingt-quatre ans [1].

Depuis lors et jusqu'au moment où il entreprendrait la *Somme*, saint Thomas ne cessa de vaquer aux occupations doctrinales qui devaient être, dans les desseins de Dieu, la raison de sa vie. Il débuta par le commentaire du Manuel classique d'alors, le livre *des Sentences* de Pierre Lombard. Puis, et vers l'âge de trente ans, il écrivait, à la prière et sur les instances de B. Raymond de Pennafort, ce premier chef d'œuvre, qui fut immédiatement traduit dans toutes les langues, y compris le grec et l'hébreu, et qui eût été le chef-d'œuvre de l'esprit humain, si la *Somme théologique* n'était venue après. Nous avons nommé la *Somme contre les Gentils*. Entre temps, et après des difficultés de toute nature où n'étaient point étrangers certains sentiments peu nobles provoqués par la gloire croissante des Ordres mendiants, saint Thomas fut fait Maître en théologie de l'Université de Paris. Il commença, dès lors, à enseigner comme Maître. Et ce furent, à partir de ce moment, des travaux sans nombre, écrits à la requête des particuliers, des communautés religieuses, des généraux d'Ordre, des Universités, des chefs d'État, des souverains Pontifes eux-mêmes, venant tous consulter celui qui brillait au firmament de l'Église comme un

1. Cf. de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, 2e édit, 1905, p. 328. — Nous ne saurions trop recommander la lecture de cet excellent ouvrage, qui constitue la meilleure introduction historique à l'étude de la *Somme* de saint Thomas.

soleil éblouissant. Là se placent le traité *de la vie religieuse* contre Guillaume de Saint-Amour, le traité *de l'unité de l'intelligence* contre Averroès, le traité *contre les Juifs*, le traité *du gouvernement des princes* et une multitude d'opuscules sur toutes sortes de questions philosophiques et théologiques. Bientôt, il entreprenait, à la prière du Pape, ce livre prodigieux qu'on a peine à comprendre qu'il ait pu être l'œuvre d'un seul homme, et au Moyen-âge surtout, où les instruments du travail intellectuel étaient loin d'être ce qu'ils sont aujourd'hui : *la Chaîne d'or*, commentaire littéral et mystique des quatre Évangiles, où le texte est formé exclusivement de citations patristiques faites avec un art et une science qui laissent l'esprit dans une sorte de stupeur. Saint Thomas nous y fait entendre près de quatre-vingts Pères ou Docteurs de l'Église latine et grecque, dont tous viennent déposer en faveur de la doctrine traditionnelle et éclairent, par leur parole autorisée, le texte de l'Évangile. En même temps, et devant continuer ce travail pendant qu'il écrirait la *Somme théologique*, saint Thomas commentait successivement divers livres de l'Écriture sainte, notamment *le livre de Job*, *les Psaumes*, *le livre d'Isaïe*, *l'Évangile de saint Matthieu*, *l'Évangile de saint Jean*, *les Épîtres de saint Paul*, et les principaux traités d'Aristote sur *la Logique*, *la Physique*, *l'Ame*, *la Métaphysique: l'Éthique*, *la Politique*. Il écrivait aussi les *Questions disputées* et les *Quodlibeta* ou Mélanges.

Il avait alors quarante ans. Il ne lui en restait plus que neuf à vivre. C'était l'heure marquée par Dieu pour l'éclosion de l'immortel ouvrage que toutes les autres œuvres de saint Thomas avaient eu pour effet de préparer. La *Somme théologique* allait être écrite, qui occuperait le faîte des temps chrétiens et serait tout ensemble l'aboutissement des travaux

qui avaient précédé et le point de départ de ceux qui suivraient, inspirant tout ce qu'il y aurait de bon et de sain comme doctrine jusqu'à la fin des temps.

II.

Les conditions dans lesquelles la *Somme théologique* fut écrite nous montrent bien qu'en effet et dans les desseins de Dieu cette œuvre devait résumer les travaux qui avaient précédé et conserver, porté à sa plus haute puissance, tout ce qu'il y avait eu de solidité et de pureté doctrinale dans les écrits des Pères, des Docteurs et des philosophes. Du reste, cette affirmation qui pourrait, au premier abord, paraître paradoxale, n'est pas de nous. Elle est du pape Léon XIII. Dans son Bref du 4 août 1880, par lequel il institue saint Thomas patron de toutes les Écoles catholiques, il nous dit que « la Doctrine de saint Thomas est d'une telle plénitude qu'elle comprend, à l'instar d'une mer, toute la sagesse venue des anciens. Tout ce qui a été dit de vrai ou discuté sagement par les philosophes païens, par les Pères et les Docteurs de l'Église, par les hommes éminents qui ont fleuri avant lui, non seulement il l'a connu à fond, mais il l'a accru, parfait, disposé avec une telle clarté de langage, avec un art si consommé dans la discussion, avec une telle propriété de termes, qu'il a bien laissé à ceux qui viendraient après lui la faculté de l'imiter, mais qu'il semble leur avoir enlevé toute possibilité de le surpasser ». Et dans l'Encyclique *Æterni Patris*, faisant sienne une parole de Cajétan, le même Pontife nous dit que « saint Thomas, pour avoir professé une souveraine vénération à l'endroit des Docteurs

sacrés, a en quelque façon hérité de leur génie », au point qu'à l'entendre lui seul, et à le lire, on entend tous les grands hommes qui l'avaient précédé. C'est ce qui avait fait dire à un autre Pontife, le pape Jean XXII, qu'on gagne plus en un an, dans la lecture de saint Thomas, qu'en toute une vie dans la lecture des autres auteurs. Et, traduisant sous une autre forme cette même pensée, le cardinal Casanate avait fait inscrire, par mode de sentence, dans la bibliothèque de la Minerve, à Rome : « En vain liriez-vous tous les livres, si vous ne lisez Thomas d'Aquin ; et si vous le lisez lui seul, c'est assez; il vous suffit. » [Cf. Didiot, *Saint Thomas d'Aquin*, p. 181; Desclée, 1894.]

Dieu avait admirablement disposé toutes choses pour que saint Thomas fût digne d'un tel rôle. En même temps qu'Il le douait de facultés si excellentes, qu'au témoignage de ses premiers historiens, il lui suffisait de lire un livre une seule fois pour en saisir le vrai sens, si caché qu'il pût être, et pour en retenir jusqu'aux mots et aux formules, Il le faisait naître en un siècle où le règne de la Foi était à son apogée et où « l'envol de la pensée humaine allait, sur les ailes de Thomas, s'élever si haut qu'il est à désespérer de le voir jamais monter davantage » (Encyclique *Æterni Patris*). Point de ces maladies de l'esprit et de la raison, en ces temps de merveilleuse santé intellectuelle, qu'on a appelées depuis le scepticisme, le dilettantisme ou même le criticisme. Et quelle ferveur, quel entraînement, quel enthousiasme, quelle passion pour les travaux de l'intelligence, pour ces sublimes spéculations philosophiques et théologiques qui laissent si froids aujourd'hui ou si indifférents nos esprits uniquement occupés du terre à terre des recherches positives! On se pressait alors en foules si compactes aux leçons des maîtres

en renom, qu'on était obligé de laisser des locaux devenus trop étroits, et qu'on s'en allait sur les places publiques assister à des cours comme ceux d'Albert-le-Grand. C'était aussi le moment où les œuvres d'Aristote étaient révélées au monde occidental dans leur totalité et dans la pureté de leur texte. — Thomas d'Aquin — ses œuvres à lui en font foi — a eu de ces œuvres d'Aristote une connaissance si complète et une si parfaite intelligence, que le plus moderne des interprètes du grand philosophe grec — M. Barthélemy Saint-Hilaire — n'hésitait pas à déclarer, a-t-on dit, que quiconque voulait avoir le vrai sens d'Aristote devait le demander à saint Thomas[1].

Or, sait-on bien ce qu'est l'œuvre d'Aristote et quel merveilleux secours elle devait apporter dans la création de la synthèse doctrinale qu'allait être la *Somme théologique?* Savant, d'une observation universelle et jamais en défaut; logicien si sûr et si parfait, que la logique, depuis lui, n'a pas avancé d'un pas; métaphysicien hors de pair, à ce point qu'il semble avoir pour jamais fixé la métaphysique comme il avait fixé la logique; moraliste si éclairé et politique si sage, que la morale évangélique a pu faire siens la plupart de ses préceptes, — Aristote nous apparaît, dans son œuvre, comme le génie le plus vaste, le plus pondéré, le mieux fait pour unifier et équilibrer les diverses branches du savoir humain. Sans doute, le savoir humain a fait des progrès depuis Aristote, mais il n'a fait de progrès qu'en restant dans les lignes que ce puissant génie lui avait tracées. Dès là qu'il

1. Nous n'avons point trouvé, dans les œuvres de M. Barthélemy Saint-Hilaire, le texte même de cette parole qu'on lui prête. Mais on voit qu'il avait lu attentivement les *Commentaires* de saint Thomas et il le cite plusieurs fois pour éclairer la pensée du Stagyrite.

a voulu sortir de ces lignes et les briser, il s'est égaré lui-même et n'a plus cultivé que l'erreur. Bien plus, nous oserions dire que la synthèse du savoir humain ne pouvait être faite qu'au moment où elle l'a été par Aristote. Les diverses branches du savoir humain étaient alors assez accusées pour qu'on en pût saisir les contours et la puissance de direction ; elles n'étaient pas trop développées, chacune en sa direction propre, comme elles le sont aujourd'hui, pour rendre impossible à un seul génie, si vaste qu'on le suppose, le regard d'ensemble et de détail qui constitue la synthèse. Quel serait donc aujourd'hui l'homme assez puissant pour être à même de nous donner la synthèse autorisée de toutes les branches du savoir humain? Quel serait l'homme qui pourrait être tout ensemble un Pasteur en biologie, un Berthelot en chimie, un le Play en sciences sociales? on n'ose dire : un Kant en philosophie, parce que la philosophie de Kant ne saurait être tenue pour la vérité philosophique et qu'il est d'autres philosophes avec lui qui se disputent le sceptre des intelligences. Aristote, au contraire, a été, à lui seul, le savant le mieux informé de son temps, le moraliste et le sociologue le plus sûr, le philosophe à ce point transcendant et dominateur, qu'aujourd'hui encore sa doctrine philosophique est la doctrine de tous les esprits qui n'ont pas rompu en visière soit avec le bon sens, soit avec l'Église catholique. — Il s'ensuit qu'une synthèse doctrinale voulant rapprocher les unes des autres, pour en montrer l'harmonie, les données de la raison et de la foi, ne pouvait s'appuyer sur une base plus solide, en ce qui est de la raison, que sur l'œuvre d'Aristote.

On objecte qu'une partie de cette œuvre, celle notamment qui a trait aux sciences naturelles, devait nécessairement

vieillir, et que la synthèse doctrinale appuyée sur elle, en sera, pour autant, défectueuse. — Cette objection, grave au premier abord, est plus spécieuse que solide. Il est très certain que les sciences d'observation, en ce qui est du détail des phénomènes, et aussi les applications pratiques qu'elles comportent, sont de nature à se perfectionner indéfiniment. Mais parce que les observations qui suivent sont plus détaillées et plus précises, il n'en résulte pas nécessairement que les observations qui ont précédé n'aient point été exactes. Encore moins s'ensuivra-t-il que les spéculations philosophiques, édifiées sur ce qu'on pourrait appeler les observations à la portée de tous et d'expérience usuelle, doivent être infirmées par les compléments d'expérience qu'apporteront le nombre des observateurs ou les instruments de précision. Il y a une *philosophia perennis,* une philosophie qui ne passe pas, non seulement en métaphysique et en logique, mais jusque dans l'observation des choses de la nature. Et c'est précisément cette philosophie qui ne passe pas, cette philosophie du bon sens, qu'on trouve à un degré exceptionnel dans les écrits d'Aristote. C'est elle que saint Thomas a su y découvrir et sur laquelle il s'appuie. — Lors donc qu'il édifiera sa synthèse doctrinale, en prenant pour base l'œuvre philosophique d'Aristote, saint Thomas ne nous manifestera pas une connaissance expérimentale du monde de la nature aussi détaillée, aussi minutieuse, aussi raffinée que nous la retrouvons dans les livres de science qui se publient de nos jours. Il est évident qu'il ne nous parlera ni d'oxygène, ni d'hydrogène, ni encore moins de rayons X ou de télégraphie sans fil. Mais est-ce un si grand mal, et faut-il donc tant nous en plaindre? Pour être plus vulgaires ou moins « savants », ses exemples en seront-ils moins vrais, moins à notre portée? Il

n'est pas absolument nécessaire de connaître la composition chimique de l'air, de l'eau ou du feu, pour savoir que le feu brûle, que l'eau rafraîchit, que l'air est transparent. Or, c'est de ces propriétés manifestes pour tous, que saint Thomas, après Aristote, use le plus souvent, soit à titre de comparaison, soit pour édifier ses théories rationnelles du monde de la nature. Si donc il y a une part nécessairement caduque dans l'œuvre d'Aristote, on peut dire que cette part n'a déteint que d'une façon très secondaire et sans grande importance dans la synthèse doctrinale de saint Thomas. La partie principale de cette œuvre, la partie philosophique ou rationnelle, demeure vraiment ce que nous l'avons définie, la base la plus solide et tout à fait inébranlable, sur laquelle pouvait et devait s'édifier la synthèse définitive de la raison et de la Foi. Rien ne pouvait donc mieux préparer, au point de vue rationnel, l'œuvre de saint Thomas; et ce n'est pas un vain mot ou une simple formule plus ou moins banale, de dire que la résurrection des écrits d'Aristote avait eu, pour l'œuvre qui allait s'accomplir, quelque chose de vraiment providentiel.

D'autre part, où trouver des conditions meilleures pour puiser à bonne source les données de la Foi, que ce grand treizième siècle saturé d'enseignement traditionnel au point qu'on semblait alors respirer cet enseignement comme on respirait l'air pur et vif qui animait les corps? On oppose, il est vrai, que les sciences historico-critiques n'avaient pas reçu alors le développement qu'elles ont aujourd'hui; et d'aucuns en voudraient conclure que les données de la Foi n'avaient pas au temps de saint Thomas la fixité et la précision sans lesquelles toute synthèse édifiée dessus est nécessairement ruineuse. Que veut-on dire par là? Que saint Tho-

mas n'a point connu l'Écriture sainte, ainsi que les Pères et les Docteurs, ou qu'il n'en a pas eu le vrai sens? Mais il savait l'Écriture sainte par cœur; et nous avons vu qu'il en avait commenté les principaux livres. Or, ces commentaires que nous avons entre les mains, révèlent une connaissance très exacte et une intelligence parfaite du sens littéral de l'Écriture. Non pas que, pour certains détails de littérature ou d'histoire, notre connaissance de l'Écriture ne soit aujourd'hui plus éclairée, mais n'oublions pas qu'il ne s'agit là que de détails, ou, si l'on le veut, du cadre qui entoure la pensée substantielle de nos saints Livres. Quant à cette pensée substantielle elle-même, à ce qu'on pourrait appeler la vérité dogmatique et morale de l'Écriture, à ce qui en est la *révélation divine* au sens le plus formel de ce mot, nous pouvons dire, sans crainte d'exagération ou d'erreur, que nul jamais ne l'a mieux connue ni mieux possédée que saint Thomas.

Nous en dirons autant, proportions gardées, de la connaissance que nous révèlent des Pères de l'Église les œuvres du saint Docteur. Il est tout à fait certain qu'à l'époque où il vivait on n'avait pas pour étudier les Pères la facilité que nous avons aujourd'hui. On n'avait ni collections complètes comme l'est celle de Migne, ni éditions critiques établissant avec un soin jaloux l'authenticité et la fidélité des textes. S'ensuit-il qu'on ne pût pas étudier les Pères ou qu'on n'en pût pas avoir une connaissance suffisamment exacte? Pour plusieurs des Pères, et c'était les principaux, on en possédait intégralement les œuvres maîtresses. En outre, il circulait, dès lors, des collections de textes patristiques, des sortes de *chaînes* qui livraient sous formes de *pensées* les principaux passages des auteurs ecclésiastiques et qui permettaient

d'avoir la moelle, la substance doctrinale de ces divers auteurs. Saint Thomas a su tirer un parti excellent soit de ces collections, soit des diverses œuvres qu'il a pu avoir sous la main. A la différence de plusieurs de nos contemporains qui ont de très riches et très complètes collections, éditées selon toutes les règles de la critique, mais les lisent peu ou pas du tout et en parlent souvent sur la foi d'autrui, se donnant, à peu de frais comme travail, des airs de savants très avertis, saint Thomas lisait et connaissait, dans leur substance, toutes les œuvres qu'il avait sous la main. Nous en avons comme preuve son admirable *Chaîne d'or* où il cite, probablement de mémoire, pour bon nombre de cas, près de quatre-vingts Pères de l'Église ou auteurs ecclésiastiques; et aussi les multiples citations qu'il fait des Pères dans ses divers ouvrages, notamment dans la *Somme théologique* où il apporte leur témoignage avec un à-propos, une précision et une sûreté d'information, à rendre jaloux bon nombre de nos critiques les plus contemporains [1].

Il n'est donc pas douteux que saint Thomas a pu avoir une connaissance matérielle très suffisante des documents de la Foi. Ajoutons qu'il en a eu *l'intelligence* comme peu d'hommes l'ont jamais eue. C'est ce que nous avons déjà noté au sujet de sa connaissance de l'Écriture. Nous pouvons le dire aussi de sa connaissance des autres documents. Pour bien lire ces documents, en effet, il ne suffit pas de ce qu'on appelle aujourd'hui l'esprit critique. Il y faut aussi, et plus encore, l'esprit de foi, qui comprend le sens général des affirmations divines et le sens de la tradition ecclésiastique. Or, nul doute que saint Thomas ne fût, sur ce point, au

1. Cf. P. Gardeil, *Revue Thomiste*, 1903, pp. 197-215; 428-457.

treizième siècle, dans des conditions pour le moins égales à celles où se trouvent aujourd'hui tant de chercheurs, même parmi les plus en vue, et non pas seulement dans le monde hétérodoxe, qui vont, sous prétexte de critique et d'histoire, jusqu'à ébranler ou à compromettre ce qu'il y a de plus fondamental et de plus essentiel dans les témoignages qui portent notre Foi.

Soit donc qu'il s'agisse de l'élément rationnel, soit qu'il s'agisse de l'élément surnaturel et divin, nous devons convenir que saint Thomas a paru dans des circonstances admirablement préparées pour l'œuvre doctrinale qu'il devait réaliser. Avec cela, où trouver une raison plus sûre, un esprit plus pondéré, un génie tout ensemble plus compréhensif et plus apte à l'analyse? Si bien qu'il semble que Dieu avait tout disposé en saint Thomas, avant lui et autour de lui, pour qu'en effet ce puissant génie réalisât l'œuvre qui serait l'œuvre définitive de la synthèse doctrinale où viendraient s'éclairer, jusqu'à la fin, toutes les générations qui devaient suivre.

III.

Et n'est-ce pas ainsi, en effet, qu'on a considéré l'œuvre de saint Thomas dans l'Église? Il vivait encore, et déjà les souverains Pontifes prônaient l'excellence de son enseignement. Lorsque, trois ou quatre ans après sa mort, quelques Frères plus turbulents qu'éclairés voulurent attaquer sa doctrine, l'Ordre de Saint-Dominique leur infligea un blâme public, appelant leur conduite « un scandale ». L'année d'après, en 1279, le chapitre général de l'Ordre enjoignit,

de la façon la plus expresse, qu'on ne tolérât jamais la moindre parole irrévérencieuse touchant la personne du Frère Thomas ou ses écrits. En 1286 s'ajoute l'ordre formel, adressé à tous et à chacun, « de promouvoir efficacement, dans la mesure de leur science et de leur pouvoir, la doctrine du vénérable Maître Frère Thomas d'Aquin, de précieuse mémoire ». On devra promouvoir sa doctrine, et non seulement la promouvoir, mais encore « la défendre, du moins à titre d'opinion, *saltem ut est opinio* ». Quiconque oserait faire ou soutenir le contraire, qu'il soit Maître, Bachelier, Prieur ou tout autre, sera très sévèrement puni et suspens *ipso facto* de tout office dans l'Ordre. En même temps qu'on expliquait le *Maître des Sentences,* on devait lire aux élèves quelques articles de celui qui n'était encore considéré que comme le commentateur du seul Maître, mais qui était le commentateur par excellence, celui dont les explications faisaient loi. Il en fut ainsi pendant les deux siècles qui suivirent sa mort. Et nous voyons, par le grand ouvrage de Capréolus, jusqu'à quel point, dans l'Ordre de Saint-Dominique, on vivait de la pensée de Thomas d'Aquin [1].

On en vivait à ce point, non seulement dans l'Ordre de Saint-Dominique, mais dans l'Église, que lorsque se tinrent les grandes assises du concile de Trente, les Pères du Concile voulurent qu'à côté de l'Écriture sainte fût placée, sur le même autel, la *Somme* de saint Thomas. Le pape Léon XIII, après avoir rappelé que déjà « aux conciles de Lyon, de Vienne et de Florence, l'on dirait que Thomas avait assisté aux délibérations et aux décrets des Pères et que presque il les avait présidés, comme il devait le faire de nos jours, au

1. Cf. notre travail paru dans la *Revue Thomiste*, 1899, pp. 507-529.

concile du Vatican, luttant avec une force invincible et un merveilleux succès contre les erreurs des Grecs, des hérétiques et des rationalistes », parle comme il suit du fait du concile de Trente : « Mais la gloire par excellence de Thomas d'Aquin et qui lui est tout à fait propre, car nul autre des Docteurs catholiques ne la partage avec lui, c'est que les Pères du concile de Trente voulurent qu'au milieu même du conclave qui allait se tenir, en même temps que le texte des divines Écritures et les décrets des souverains Pontifes, la *Somme* de Thomas d'Aquin fût ouverte sur l'autel, d'où l'on tirerait des conseils, des raisons, des oracles. » (Encyclique *Æterni Patris.*) Cet acte si grave du concile de Trente était comme l'indication de la volonté divine marquant la place qu'occupait déjà et que devrait occuper toujours, dans l'enseignement catholique, de préférence à tout autre livre humain, la *Somme théologique*. L'on ne s'y trompa point dans le monde des théologiens et des docteurs. C'est à partir de ce moment que la *Somme* de saint Thomas remplace partout, dans les collèges et dans les universités, le livre des *Sentences* et devient le manuel classique de l'enseignement. Tous les Maîtres désormais s'appliqueront à commenter et à expliquer la *Somme*. On a estimé à plus de six mille le nombre des commentaires écrits et connus de la *Somme théologique*. [Cf. Didiot, *Saint Thomas d'Aquin*, édit. 1894, préface.] C'est autour de ce livre qu'a rayonné et que s'est développé, comme autour d'un foyer intense, tout ce qu'il y a eu de lumière et d'enseignement théologique dans l'Église. Le catéchisme lui-même n'est que l'abrégé de la *Somme*. Et il s'est trouvé, par un privilège unique, que la pensée de saint Thomas est devenue la pensée même du monde chrétien.

Il n'en faudrait pas plus pour nous convaincre que la

Somme théologique n'est nullement destinée à vieillir et à être remplacée ou supplantée par de nouveaux livres d'enseignement. La doctrine de la *Somme* étant la doctrine même de l'Église, comme évidemment la doctrine de l'Église ne changera pas, la doctrine de la *Somme* non plus n'aura pas à changer. S'il pouvait y avoir quelque doute là-dessus, et si par un faux sentiment de ce qu'on est convenu d'appeler les besoins de l'esprit moderne, il en était qui eussent quelque appréhension de se mettre à l'école d'une doctrine qui remonte à sept cents ans, nous nous permettrions de faire observer que ce n'est pas nécessairement une condition d'excellence, pour une doctrine, que la note et le caractère de nouveauté. Dans *l'Étape* de Paul Bourget, le héros du livre, Jean Monneron, moitié pour se distraire des préoccupations qui l'affolent, moitié pour s'occuper, prend *le Timée* de Platon et tombe sur ce passage : « Alors, dans ce temple de Saïs, entouré par le Nil, un des plus avancés en âge parmi les prêtres, dit au voyageur : — O Solon, vous autres, Grecs, vous serez toujours des enfants, et il n'y a pas un Grec digne du beau nom de vieillard. — Et Solon demanda : — Que veux-tu dire? — *Que vous êtes trop jeunes quant à vos âmes*, répondit le prêtre. Vous n'y possédez aucune vieille doctrine transmise par les aïeux, aucun enseignement donné de siècle en siècle par des têtes blanchies. » C'est qu'en effet il n'est pas de meilleure recommandation, pour une doctrine, que celle qui lui vient de l'épreuve des siècles. Quand cette doctrine n'est elle-même que le plus pur extrait de ce qu'il y a eu de meilleur dans les âges passés — qui ont été par excellence les dépositaires et les interprètes de la foi ou l'expression la plus parfaite du génie humain — et qu'elle a mérité les suffrages, l'adhésion sans réserve des

plus grands penseurs qui ont suivi, bien plus la consécration solennelle de l'autorité constituée la gardienne officielle de la vérité dans le monde, comment n'être pas pleinement et à tout jamais rassurés sur sa valeur transcendante et son éternelle durée?

Or tel est, nous l'avons vu, le cas de la *Somme théologique.* Ce n'est pas seulement pour sa solidité et sa mystérieuse grandeur que l'œuvre de saint Thomas a pu être comparée aux Pyramides; c'est aussi pour sa durée qui domine les siècles. Ecrite ou édifiée il y a sept cents ans, cette œuvre remonte, par les matériaux qui la composent et l'esprit qui l'a formée, aux âges les plus lointains de la pensée humaine et de la pensée divine. C'est le monument par excellence de la raison et de la Foi se donnant le baiser d'une alliance indissoluble dans les bras de la Tradition. Et c'est pourquoi, au contraire de ceux qui, plus attirés vers la nouveauté, s'exposent, de nos jours, au reproche d'être « trop jeunes quant à leurs âmes », nous sommes, nous, les amants passionnés de cette vieille doctrine que nous ont transmise de siècle en siècle nos aïeux à la tête blanchie.

IV.

Ce n'est pas à dire toutefois, comme on s'est plu à nous le reprocher, que nous soyions les ennemis-nés de tout renouvellement et de tout progrès dans le travail de la raison et de l'enseignement humain. Nul plus que nous n'est disposé à approuver et à seconder ce renouvellement et ce progrès. Il peut d'autant moins nous déplaire que son champ d'action n'est pas le même que le nôtre. Il se déploie et

s'étend à côté ou tout autour, nullement au même lieu et en la même place. Plus on fera de découvertes dans le domaine de l'histoire et dans celui des sciences naturelles ou d'observation expérimentale, plus on dégagera de toute imprécision ou de toute obscurité, soit les livres de l'Écriture sainte, soit les documents de la tradition ecclésiastique, plus nous y applaudirons ; car ce sont les avenues de notre propre palais que l'on élargit et que l'on rend plus princières ; c'est d'un plus grand éclat que l'on fait briller la solidité de ses fondements et l'harmonieuse beauté de ses proportions. Nous aimons les vieux murs qui nous abritent et les admirables pièces qui règnent si harmonieusement distribuées à l'intérieur ; mais si pour mieux jouir de la campagne transformée et fécondée par les incessants labeurs des hommes de peine, nous devons élargir quelques meurtrières, ou même percer quelque ouverture, ou encore créer autour du palais, des galeries nouvelles, même au risque d'arracher le lierre parasite qui a tapissé les murs, très volontiers nous le ferons.

Il y a aussi un autre progrès — et doctrinal celui-là — qui consiste à résoudre les questions nouvelles que pose chaque jour le développement de la vie individuelle, économique ou sociale. Mais comment ce progrès pourrait-il nous déplaire, puisqu'il n'est rien autre que l'application, aux questions nouvelles, des éternels principes mis en lumière si vive dans la *Somme* de saint Thomas?

Que si l'on voulait étendre cette idée de progrès jusqu'à modifier dans leur teneur essentielle les données de la tradition dogmatique, ou encore jusqu'à remplacer, dans l'explication rationnelle de nos dogmes, l'ancienne philosophie péripatéticienne et scolastique par une philosophie plus au goût de nos contemporains, et, comme on l'a dit, subs-

tituer au vêtement vieilli taillé dans la philosophie d'Aristote, un vêtement plus moderne, taillé, par exemple, dans la philosophie kantienne, — nous nous contenterions de répondre par cet extrait de l'Encyclique *Æterni Patris :*

« Toutes les fois que nous appliquons notre esprit à l'excellence, à la vertu, aux fruits merveilleux de cet enseignement philosophique tant aimé de nos Pères, nous estimons comme une témérité et une faute qu'on ne lui ait pas conservé partout et toujours l'honneur qui lui revenait, alors surtout que la philosophie scolastique avait pour elle un usage éprouvé, l'approbation des plus grands esprits, et, ce qui prime tout, le suffrage de l'Église. Au lieu de cette antique doctrine s'est implantée, ici et là, une certaine nouvelle méthode philosophique, qui n'a pas porté les fruits désirables et salutaires que l'Église et la société civile elle-même auraient voulu. A la faveur des novateurs du seizième siècle, on s'est plu à philosopher sans tenir aucun compte de la foi, demandant et s'accordant tour à tour la faculté de penser au gré et selon les caprices de la raison. De là vint bientôt que se multiplièrent d'une façon désordonnée les systèmes de philosophie et qu'on vit paraître les sentiments les plus divers et souvent les plus contraires sur les sujets qui intéressent au plus haut point la vie humaine. La multitude des sentiments ne tarda pas à enfanter l'hésitation et le doute; et chacun sait que du doute à l'erreur, pour l'esprit humain, il n'y a qu'un pas. — Ce goût de la nouveauté, précisément parce que les hommes cèdent facilement à l'instinct de l'imitation, a gagné, en maint endroit, l'esprit des philosophes même catholiques; et ceux-ci, obéissant à un conseil peu sage, non sans préjudice pour les sciences, ont délaissé le patrimoine de l'antique sagesse et préféré ourdir des nou-

veautés plutôt que d'accroître et de parfaire l'ancien par le nouveau. Un tel système d'enseignement, qui n'a pour point d'appui que l'autorité et la raison de maîtres particuliers, repose sur un fondement muable, et pour ce motif ne donne pas une philosophie solide, stable et forte, comme l'était l'ancienne, mais changeante et sans portée. — Aussi bien, conclut Léon XIII, il est tout à fait nécessaire de garder, pour la théologie, la méthode si grave des scolastiques, afin que la révélation et la raison s'y prêtant un mutuel concours, cette science continue d'être, suivant le mot de Sixte V, *le boulevard inexpugnable de la foi.* »

Nous aimerons à reproduire le témoignage de Sixte V, auquel Léon XIII fait ici allusion, et qui disait, dans sa bulle *Triumphantis* (en 1588) : « C'est par un don spécial de Celui qui seul communique l'esprit de science, de sagesse et d'intelligence, et qui, à travers les siècles, selon qu'il en est besoin, enrichit son Église de nouveaux bienfaits et la munit de nouvelles défenses, qu'a été élaborée par nos anciens, hommes très sages, la Théologie scolastique, dont surtout les deux glorieux Docteurs saint Thomas et saint Bonaventure, par leur génie hors de pair, par leur étude assidue, par leurs travaux et leurs veilles, ont fixé la méthode et les doctrines, livrant à la postérité leurs enseignements magnifiques. La connaissance et la pratique constante d'une science si salutaire qui nous vient des sources très abondantes des saintes Lettres, des souverains Pontifes, des saints Pères et des conciles a toujours été du plus grand secours à l'Église, *soit pour entendre et interpréter les Écritures elles-mêmes dans un sens vrai et pur, soit pour lire et expliquer les Pères sans danger et avec fruit, soit pour découvrir et réfuter les diverses erreurs ou hérésies.* Aujourd'hui surtout, ajoutait

déjà de son temps le pape Sixte V, où sont arrivés ces jours pleins de dangers décrits par l'Apôtre, alors que les hommes blasphémateurs, orgueilleux et séducteurs font des progrès effrayants, cultivant eux-mêmes l'erreur et entraînant les autres, rien n'est plus nécessaire que la Théologie scolastique, pour corroborer les dogmes de la foi catholique et réfuter les hérésies. »

« C'est qu'en effet — reprend le pape Léon XIII, après avoir cité, en les faisant siennes, ces paroles de Sixte V — les admirables qualités qui rendent si redoutable aux ennemis de la vérité la Théologie scolastique et qui sont, au témoignage du même Pontife (Sixte V, dans sa bulle précitée), le rapport si adapté et si parfaitement ordonné des objets et de leurs causes, l'ordre et la disposition qui la font ressembler à une armée rangée en bataille, ces définitions et ces distinctions si lumineuses, cette force des arguments et ces discussions si fouillées qui séparent la lumière des ténèbres, le vrai du faux, et dépouillent de leur manteau trompeur, pour les mettre à nu, les mensonges des hérétiques enveloppés dans leur art fallacieux et dans leurs sophismes, — toutes ces qualités si admirables lui viennent de l'usage parfait de cette philosophie que les Maîtres scolastiques eurent à cœur d'adopter, par un conseil très sage, jusque dans les discussions théologiques. — D'ailleurs, et puisque le propre et le caractère tout à fait distinctif des théologiens scolastiques est d'unir par un lien très étroit la science humaine et la science divine, assurément la Théologie où ils ont excellé n'aurait pas reçu de si grands honneurs et un tel prestige dans l'opinion des hommes, si leur philosophie avait été tronquée ou imparfaite ou sans consistance. »

Loin donc de considérer comme un progrès l'abandon de la philosophie scolastique pour adopter de préférence les systèmes nouveaux plus en vogue auprès d'un certain monde, c'est bien plutôt, au témoignage du pape Léon XIII, le sentiment contraire qui doit être tenu pour vrai.

Écoutons encore, sur ce grave sujet, le même Léon XIII dans sa lettre du 8 septembre 1899 au clergé français :

« Nous le disions — rappelait le grand Pape — dans Notre Encyclique *Æterni Patris*, dont Nous recommandons de nouveau la lecture attentive à vos séminaristes et à leurs maîtres, et Nous le disions en Nous appuyant sur l'autorité de saint Paul : c'est par les vaines subtilités de la mauvaise philosophie, *per philosophiam et inanem fallaciam* (*aux Colos.*, II, 8), que l'esprit des fidèles se laisse le plus souvent tromper et que la pureté de la foi se corrompt parmi les hommes. Nous ajoutions, et les événements accomplis depuis vingt ans ont bien tristement confirmé les réflexions et les appréhensions que Nous exprimions alors : « si l'on fait attention aux conditions critiques du temps où nous vivons, si l'on embrasse par la pensée l'état des affaires tant publiques que privées, on découvrira sans peine que la cause des maux qui nous oppriment, comme de ceux qui nous menacent, consiste en ceci : que des opinions erronées sur toutes choses, divines et humaines, des écoles des philosophes se sont peu à peu glissées dans tous les rangs de la société et sont arrivées à se faire accepter d'un grand nombre d'esprits. » (Encyclique *Æterni Patris*.)

« Nous réprouvons de nouveau ces doctrines qui n'ont de la vraie philosophie que le nom, et qui, ébranlant les bases mêmes du savoir humain, conduisent logiquement au scepticisme universel et à l'irréligion. *Ce nous est une profonde*

douleur d'apprendre que, depuis quelques années, des catholiques ont cru pouvoir se mettre à la remorque d'une philosophie qui, sous le spécieux prétexte d'affranchir la raison humaine de toute idée préconçue et de toute illusion, lui dénie le droit de rien affirmer au delà de ses propres opérations, sacrifiant ainsi à un subjectivisme radical toutes les certitudes que la métaphysique traditionnelle, consacrée par l'autorité des plus vigoureux esprits, donnait comme nécessaires et inébranlables fondements à la démonstration de l'existence de Dieu, de la spiritualité et de l'immortalité de l'âme, et de la réalité objective du monde extérieur[1]. Il est profondément regrettable que ce scepticisme doctrinal, d'importation étrangère et d'origine protestante, ait pu être accueilli avec tant de faveur dans un pays justement célèbre par son amour pour la clarté des idées et pour celle du langage.

« Nous savons, vénérables Frères, à quel point vous partagez là-dessus Nos justes préoccupations et Nous comptons que vous redoublerez de sollicitude et de vigilance pour écarter de l'enseignement de vos séminaires cette fallacieuse et dangereuse philosophie, mettant plus que jamais en honneur les méthodes que Nous recommandions dans Notre Encyclique précitée du 4 août 1879.

« Moins que jamais, à notre époque, les élèves de vos petits et de vos grands Séminaires ne sauraient demeurer étrangers à l'étude des sciences physiques et naturelles. Il convient donc qu'ils y soient appliqués, mais avec mesure et

1. Nous causions un jour avec un prélat fort distingué et très en vue. La conversation roulait sur des sujets semi-philosophiques semi-théologiques. Nous vînmes à parler de la quantité, de l'étendue. Comme le prélat nous demandait ce que c'était, nous donnâmes une définition quelconque et pour éclairer notre pensée, nous montrâmes le mur de la salle où nous étions. — Le prélat, très grave, nous répondit : *Est-il bien sûr qu'il y ait un mur là ?*

dans de sages proportions. Il n'est donc nullement nécessaire que, dans les cours de sciences, annexés à l'étude de la philosophie, les professeurs se croient obligés d'exposer en détail les applications presque innombrables des sciences physiques et naturelles aux diverses branches de l'industrie humaine. Il suffit que leurs élèves en connaissent avec précision les grands principes et les conclusions sommaires, afin d'être en état de résoudre les objections que les incrédules tirent de ces sciences contre les enseignements de la Révélation.

« Par-dessus tout, il importe que, durant deux ans au moins, les élèves de vos grands Séminaires étudient avec un soin assidu la philosophie *rationnelle*, laquelle, disait un savant Bénédictin, l'honneur de son Ordre et de la France, D. Mabillon, leur sera d'un si grand secours, non seulement pour leur apprendre à bien raisonner et à porter de justes jugements, mais pour les mettre à même de défendre la foi orthodoxe contre les arguments captieux et souvent sophistiques des adversaires. »

Venant ensuite à l'étude de la théologie, le Souverain Pontife ajoute : « La théologie, c'est la science des choses de la foi. Elle s'alimente, nous dit le pape Sixte-Quint, à ces sources toujours jaillissantes qui sont les saintes Écritures, les décisions des Papes, les décrets des conciles (bulle précitée). Appelée positive et spéculative ou scolastique, suivant la méthode qu'on emploie pour l'étudier, la théologie ne se borne pas à proposer les vérités à croire; elle en scrute le fond intime, elle en montre les rapports avec la raison humaine, et, à l'aide des ressources que lui fournit la vraie philosophie, elle les explique, les développe et les adapte exactement à tous les besoins de la défense et de la propagation

de la foi. A l'instar de Béléséel, à qui le Seigneur avait donné son esprit de sagesse, d'intelligence et de science, en lui confiant la mission de bâtir son temple, le théologien « taille les pierres précieuses des divins dogmes, les assortit avec art, et, par l'encadrement dans lequel il les place, en fait ressortir l'éclat, le charme et la beauté. (S. Vinc. de Lér., *Commonitoire,* ch. II.)

« C'est donc avec raison que le même Sixte-Quint appelle cette théologie (et il parle spécialement ici de la théologie scolastique) un don du ciel, et demande qu'elle soit maintenue dans les écoles et cultivée avec une grande ardeur, comme étant ce qu'il y a de plus fructueux dans l'Église (même bulle).

« Est-il besoin d'ajouter — conclut le pape Léon XIII — que le livre par excellence où les élèves pourront étudier avec plus de profit la théologie scolastique est la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin? *Nous voulons donc* que les professeurs aient soin d'en expliquer *à tous leurs élèves* la méthode, ainsi que les principaux articles relatifs à la foi catholique. »

Sa Sainteté le pape Pie X, dont le zèle pour la pureté de la foi, en même temps que pour le maintien de la discipline et des droits de l'Eglise, fait l'admiration et la joie du monde chrétien, renouvelait dans un Bref adressé, le 23 janvier 1904, à l'Académie romaine de Saint-Thomas-d'Aquin, toutes les prescriptions du Pape Léon XIII, et plus récemment encore, dans son Encyclique aux évêques d'Italie contre les fauteurs de nouveautés dangereuses, il traduisait sous cette forme sa volonté expresse : « Que les études de philosophie, de théologie et des sciences annexes, spécialement de la sainte Écriture, se fassent en se conformant aux prescriptions pon-

tificales et à l'étude de saint Thomas, tant de fois recommandée par notre vénéré Prédécesseur et par Nous, dans Nos Lettres apostoliques du 23 janvier 1904. Que les évêques exercent la plus scrupuleuse vigilance sur les maîtres et sur leurs doctrines, rappelant au devoir ceux qui suivraient certaines nouveautés dangereuses, et éloignant sans hésiter de l'enseignement ceux qui ne profiteraient pas des admonestations reçues ». (Encyclique du 28 juillet 1906.)

V.

Par tout ce qui précède, il est aisé de voir dans quel esprit nous nous proposons d'aborder et de poursuivre l'étude de la *Somme théologique*. Nous l'étudierons dans un esprit de confiance absolue en sa valeur doctrinale. Nous savons, à n'en pas douter, que ses données divines ont été puisées aux sources les plus pures. Nous savons que son élément philosophique humain est le plus autorisé et le plus sûr qu'il ait été donné au génie d'élaborer par son travail. Nous pourrons donc, en toute sécurité, jouir de sa synthèse. D'autant que ce n'est pas uniquement sur commande et, pour ainsi dire, de confiance, que nous en jouirons. Nous pourrons nous convaincre par nous-mêmes, et à chaque pas, de la solidité, de la beauté et de l'harmonie du corps de doctrine que nous étudierons. C'est, en effet, les yeux bien ouverts, et non pas en aveugles, que nous scruterons chacune des questions et chacun des articles de la *Somme théologique*. Nous les lirons, non pas en raccourci et d'une façon rapide, superficielle, mais jusque dans le détail, persuadé, par une longue expérience de plusieurs années et de tous les

jours, qu'il n'est pas un mot d'inutile dans la langue de saint Thomas, et qu'une simple réponse de quelques lignes renferme souvent d'inépuisables trésors de lumière. Surtout, nous nous appliquerons à faire ressortir l'enchaînement admirable des articles dans chaque question, travail d'une importance telle que souvent l'intelligence de l'article dépend tout entière de la place qu'il occupe. D'un mot, nous nous appliquerons à entendre la *Somme théologique* non pas dans le sens où il pourrait convenir à tel ou tel d'entre nous de la vouloir et de l'écrire lui-même, mais dans le sens où saint Thomas l'a voulu donner et écrire.

Notre œuvre sera donc, avant tout, une œuvre de fidélité et de doctrine. Notre but sera de faire saisir sous son vrai jour et dans sa physionomie authentique l'œuvre du saint Docteur.

Nous appliquerons-nous, en même temps, à faire œuvre d'apologie ou de discussion ? — On a dit qu'on pouvait étudier l'œuvre de saint Thomas à un double point de vue : ou comme l'aboutissement de la tradition, ou comme le point de départ des controverses qui ont suivi. — Nous nous hâtons de déclarer que ni l'une ni l'autre de ces deux méthodes ne sera la nôtre. La première se confond avec la tâche du professeur de théologie positive ou d'histoire des dogmes ; et la théologie positive ou l'histoire des dogmes ont pris de nos jours une telle extension, qu'à vouloir étudier, sous cet aspect, d'une manière complète, chaque article de la *Somme*, il y faudrait une abondance de citations et une richesse de discussions critiques sous lesquelles disparaîtrait, absolument étouffé et noyé, le texte du saint Docteur. C'est donc très intentionnellement que nous éviterons, dans notre commentaire, ce qu'on pourrait appeler le souci trop exclusif ou

trop absorbant de l'érudition. L'œuvre de saint Thomas n'est pas, à proprement parler, une œuvre d'érudition. Il ne se propose pas d'établir, par une accumulation de textes, la vérité dont il s'occupe. Non pas, certes, qu'il dédaigne le côté positif de la science théologique. Mais, ou bien il se contente d'un texte quand ce texte est péremptoire, ou il se réfère au consentement des Docteurs et au simple fait que telle vérité est enseignée communément dans les écoles. *Cela seul qu'il met un point en question et qu'il en fait l'objet d'un article, est déjà un argument considérable de théologie positive.* Il n'y aura pas à s'étonner si parfois, souvent même, il n'apporte pas lui-même de preuve positive directe; car, s'il met un point en question, ce n'est pas tant pour établir, à son sujet, la question de fait : cette question ne se posait même pas dans les écoles ; mais, parce que ce point était enseigné par tous ou communément, il veut ou le venger contre les ennemis de notre enseignement ou en montrer l'harmonie et la place dans cette science de la Foi qui s'appelle la théologie.

Nous imiterons nous-même la sobriété du saint Docteur, en ce qui est de l'érudition ou de l'accumulation des textes, afin de laisser à son œuvre le caractère principalement doctrinal qu'il a voulu lui donner. Nous nous contenterons ordinairement des textes sur lequel il s'appuie, nous réservant d'en contrôler avec soin la valeur et la portée. Nous considérerons toujours — jusqu'à preuve du contraire — comme une présomption très fondée au point de vue de la théologie positive, le simple fait qu'un point de doctrine est mis en question par saint Thomas et forme l'objet d'un article de sa *Somme*. Et nous aurons maintes fois l'occasion de justifier cette confiance, en apportant les sanctions solennelles que

l'enseignement traditionnel, tel que l'avait accepté saint Thomas ou qu'il l'a développé, a pu recevoir dans la suite, des définitions des Papes et des conciles. Nous avons bien dit : *qu'il l'a développé;* car, lorsqu'il s'est agi de déduire, par la raison théologique, des vérités nouvelles implicitement contenues dans les premières vérités, ou de mettre en lumière le lien qui rattachait ces diverses vérités entre elles, saint Thomas n'a pas eu à faire œuvre de rapporteur, mais plutôt œuvre de logicien, en quelque sorte créateur. Les définitions du concile de Trente sont très suggestives sur ce point.

Quant à la seconde méthode, celle qui consisterait à étudier la *Somme théologique* comme point de départ des controverses qui ont suivi, si elle paraît, au premier abord, plus doctrinale, en vérité cependant elle est plutôt historique. Or, nul n'ignore que les controverses soulevées à l'occasion ou à la suite de l'œuvre de saint Thomas sont tellement nombreuses, et parfois si tourmentées ou si raffinées et si subtiles, qu'à les vouloir toutes connaître ou discuter à nonveau, serait fatiguer inutilement notre esprit et, en augmentant peut-être la confusion, ajouter au discrédit, parfois trop mérité, de ce qu'on a appelé la scolastique de la décadence. Nous nous garderons soigneusement de tomber dans ce travers. Et des multiples controverses qui ont suivi, nous ne retiendrons que ce qui nous paraîtra de nature à ajouter un lustre ou un éclat nouveau à la vérité déjà proposée par saint Thomas.

C'est le conseil, on pourrait presque dire l'ordre, que donnait, sous forme d'éloge, le pape Léon XIII, dans son bref du 19 juin 1886 au cardinal Satolli, pour le féliciter de la méthode qu'il avait adoptée dans son Commentaire de la *Somme théologique*. Le Pape le louait grandement, *vehemen-*

ter consilium tuum laudamus, de ce qu'il commentait la *Somme* de saint Thomas en telle manière que ses élèves pouvaient suivre pas à pas le texte du saint Docteur. « De la sorte, et non autrement, ajoutait Léon XIII, il arrivera que la vraie doctrine de saint Thomas fleurira dans les écoles, ce qui nous tient extrêmement à cœur. Cette méthode d'enseigner, en effet, qui repose sur l'autorité ou la manière de voir des maîtres particuliers, a un fondement muable; elle n'aboutit souvent qu'à enfanter des opinions diverses et qui se combattent les unes les autres, lesquelles opinions, ne donnant plus la pensée du saint Docteur, favorisent les dissensions et les luttes qui n'ont agité que trop longtemps les écoles catholiques, au grand détriment de la science sacrée. » Le Pape veut que « les professeurs de théologie, imitant les Pères du Concile de Trente, aient, ouverte sur leurs chaires, la *Somme* de saint Thomas et qu'ils tirent de là leurs lumières, leurs raisons, leurs conclusions théologiques ». D'un mot, le Pape veut qu'on s'en tienne, comme *doctrine théologique,* à la *Somme* de saint Thomas. Il déclare que « c'est dans de tels exercices que l'Église se formera des soldats invincibles, capables de refouler toutes les erreurs et de défendre la vérité catholique ». N'avons-nous pas déjà remarqué que même les nouveautés critiques dont l'Eglise a failli être si vivement troublée durant ces derniers temps, n'étaient au fond que la résultante de systèmes philosophiques mauvais, pour lesquels il n'est pas de meilleure réfutation que l'exposé sincère et intégral de la doctrine thomiste? « Thomas d'Aquin, en effet, d'un génie souple et ouvert, d'une mémoire facile et tenace, d'une vie parfaite, uniquement épris de la vérité, riche en science divine et humaine, comparé au soleil, a réchauffé l'Univers par le feu de sa vertu,

comme il l'a rempli de la splendeur de sa doctrine. Il n'est aucune partie de la philosophie qu'il n'ait traitée d'une façon aussi solide que pénétrante. Il s'est enquis des lois du raisonnement, de Dieu et des substances incorporelles, de l'homme et des autres choses sensibles, des actes humains et de leurs principes, avec une telle perfection que, ni l'abondante moisson des questions, ni la juste disposition des parties, ni l'excellence de la méthode et du procédé, ni la fermeté des principes ou la force des arguments, ni la clarté ou la propriété des termes, ni la facilité d'expliquer ce qu'il y a de plus abstrus, rien en lui ne manque. Il y a ceci encore que l'angélique Maître a perçu les conclusions philosophiques dans les raisons et les principes des choses, qui ouvrent des horizons sans fin et contiennent dans leur sein des germes de vérités infinies, destinées à porter en leur temps et sous l'action des maîtres qui suivraient, des fruits en merveilleuse abondance. Et parce qu'il a usé de cette même méthode philosophique dans la réfutation des erreurs, il en a obtenu ce résultat qu'à lui tout seul il a refoulé toutes les erreurs des temps qui avaient précédé et il a fourni des armes d'une efficacité souveraine pour repousser celles qui, par un retour sans fin, devaient se présenter dans la suite. » (Encyclique *Æterni patris*.)

L'œuvre de l'homme dont un Pape aussi autorisé et aussi moderne que le grand Léon XIII a pu faire un tel éloge, vaut bien, semble-t-il, qu'on l'étudie en elle-même et pour elle-même, sans trop se préoccuper, pour en accroître l'intérêt et comme si elle ne se suffisait pas, soit du mouvement qui l'a précédée et dont elle est le terme, soit du mouvement qui l'a suivie et qui s'origine à elle. Que ces deux sortes d'études adjointes aient du bon, qu'elles soient excellentes

même et qu'on doive les encourager ou les promouvoir, rien de plus certain et de plus opportun. Mais à une condition : c'est qu'elles ne détourneront pas l'attention du splendide monument dont elles ne sont que la préparation ou le reflet. Il serait extrêmement fâcheux que les préoccupations d'ordre historique nous fissent perdre de vue ce qui doit toujours occuper la première place et qui est, sans aucun doute, le corps de doctrine dont nos âmes doivent commencer à vivre sur cette terre, en attendant qu'elles le fassent pleinement dans le Ciel.

Pour nous, c'est à l'étude de cette œuvre doctrinale considérée en elle-même et pour elle-même, que nous entendons exclusivement nous vouer dans notre Commentaire. Nous ne remonterons pas le versant dont elle occupe le faîte : nous considérons ceci comme une tâche absolument distincte, différente même, et assez vaste — elle est, en quelque sorte, infinie — pour absorber des travailleurs spéciaux, si grand que soit leur nombre et si prodigieuse que soit leur activité. Du reste, la tâche est entreprise; et les travailleurs, en effet, qui s'occupent aujourd'hui de refaire jusque dans le détail et pour chacun de nos dogmes la contre-épreuve historique ou critique qui en montre le bien-fondé, ont déjà produit des œuvres de marque et de haute valeur. Nous y renvoyons le lecteur, l'avertissant de ne point chercher ici ce qui est une étude entièrement distincte de la nôtre. Nous éviterons également de céder au vertige qui nous pousserait à descendre l'autre versant. Nous en avons dit le motif, et le pape Léon XIII le soulignait lui-même dans le bref au cardinal Satolli, dont nous avons parlé. Rien ne serait plus de nature à faire perdre de vue le corps de doctrine auquel nous entendons nous appliquer, que de vouloir suivre dans leurs

dédales infinis les multiples et innombrables discussions ou opinions plus ou moins diverses, sinon même opposées et contradictoires, qui ont suivi. Ceci encore est une étude distincte et d'ordre historique, qui ne doit pas se confondre avec l'étude doctrinale, sous peine de l'absorber et de l'étouffer.

C'est donc en elle-même et pour elle-même que nous étudierons l'œuvre du saint Docteur. Évitant de remonter ou de descendre l'un et l'autre versant dont elle occupe le faîte, nous resterons près d'elle et en elle, sur le sommet. Nous fixerons là notre demeure. Et pour peu que nous aimions les splendides horizons, ces horizons sans fin dont nous parlait le pape Léon XIII, nous goûterons là des jouissances extrêmement douces. Voilà bientôt vingt ans que nous vivons quotidiennement dans l'étude ou dans l'enseignement de la *Somme*. Nous n'y avons pas encore éprouvé un seul moment d'ennui. Ce sont tous les jours, au contraire, un charme nouveau et des ravissements insoupçonnés. C'est que l'on contemple, là, dans toute sa beauté, cette divine Sagesse, dont il est écrit que *son commerce n'engendre ni l'ennui, ni le dégoût,* et que *vivre avec elle n'a pas d'amertume* (*Sagesse,* ch. VIII, v. 16). C'est là qu'on apprend les secrets de Dieu et que se réalise pour nous, dès cette vie, la promesse et la parole du Christ, disant à ses Apôtres : *Jusqu'ici, je vous ai parlé sous forme voilée ; mais l'heure vient où je ne vous parlerai plus sous cette forme ; ce sera à découvert que je vous parlerai du Père* (Saint Jean, ch. XVI, v. 25). Nulle part ailleurs, peut-être, le Christ ne nous a parlé plus à découvert, de son Père, que dans la *Somme théologique.* Et nous voulons bien que ce langage soit devenu, pour certains raffinés d'hellénisme, *une sottise*, ou pour d'autres,

plus attirés vers la lettre des anciens textes, quelquefois *un scandale;* il n'en demeure pas moins, pour les privilégiés, l'émanation la plus pure de *la sagesse* et de *la vertu de Dieu* (1re Épître *aux Corinthiens*, ch. I, v. 23, 25).

*
* *

Un simple mot, pour finir, sur la disposition typographique de notre Commentaire. Nous avons hésité pour savoir si nous devions insérer le texte latin de la *Somme théologique*. Après mûre réflexion, nous y avons renoncé. Outre que cela aurait grossi démesurément notre ouvrage, il y a encore que nous l'avons estimé inutile. Ou bien, en effet, nos lecteurs connaissent le latin; et rien ne leur sera plus facile que de se procurer le texte de saint Thomas, si déjà ils ne l'ont. Ou ils ignorent cette langue; et, dans ce cas, le texte n'eût fait que les gêner et les embarrasser. D'ailleurs, on retrouvera dans notre Commentaire, *intégralement*, la pensée que saint Thomas avait fixée dans son texte. Et pour qu'il soit toujours facile de reconnaître ce qui est de nous et ce qui est du saint Docteur, nous aurons le plus grand soin de noter par des guillemets ce qui dans notre texte aura son correspondant littéral dans le texte de saint Thomas. Nous suivrons le saint Docteur article par article; et, dans le commentaire de l'article, nous nous conformerons à la marche qu'il a suivie lui-même. L'explication fera corps avec le texte, ne s'en distinguant que par les guillemets qui, au fur et à mesure, avertiront le lecteur. Après le commentaire de l'article, nous résumerons en quelques mots la doctrine qui aura

été exposée; et, si besoin est, nous signalerons rapidement les controverses qui s'y rattachent. Telle sera notre marche au cours de cet ouvrage. Elle nous permettra, nous l'espérons, de réaliser le programme que nous nous sommes tracé et qui peut se résumer en deux mots : fidélité et clarté.

LE PROLOGUE.

La *Somme théologique* débute par un prologue. Ce prologue est très court. Il comprend la valeur d'une demi-page environ. Le voici dans son entier. Nous le traduisons en laissant à la phrase de saint Thomas la tournure que le saint Docteur lui a donnée :

« Parce que, nous dit-il, le Docteur de la vérité catholique ne doit pas seulement instruire ceux qui sont avancés, mais qu'il lui appartient aussi de former les commençants, — selon ce mot de l'Apôtre dans sa première Épître *aux Corinthiens*, ch. III, v. 2 : *Comme à des enfants dans le Christ, je vous ai donné du lait et non pas une nourriture trop forte*, — le but que nous nous proposons dans cet ouvrage est de livrer les choses qui touchent à la religion chrétienne, selon la méthode qui convient à la formation de ceux qui commencent. — Nous avons remarqué, en effet, que ceux qui sont novices dans cette doctrine étaient souvent empêchés par les écrits des divers auteurs : en partie, d'abord, à cause de la multiplicité des questions, des articles et des arguments inutiles; en partie aussi, parce que ce qu'il leur est nécessaire de savoir n'est pas donné selon l'ordre de la doctrine, mais selon que l'exigeait l'exposition des divers livres, ou selon que l'occasion d'en disputer s'en présentait; en partie, enfin, parce que la répétition fréquente des mêmes choses engendrait le dégoût et la confusion dans l'esprit des auditeurs. — Voulant donc éviter ces inconvénients et d'autres semblables, nous essayerons, confiant dans le secours divin, de poursuivre l'exposé de ce qui touche à la Doctrine sacrée, avec brièveté et clarté, selon que la matière le comportera. »

Pour comprendre ce prologue de saint Thomas, il est néces-

saire de se reporter aux habitudes et aux méthodes d'enseignement qui étaient celles de toutes les grandes Universités au Moyen-âge, notamment de l'Université de Paris. La Faculté de théologie comprenait trois degrés : le premier, où l'on suivait les cours des professeurs qu'on appelait les *lectores biblici;* le second, où l'on assistait aux leçons du bachelier expliquant et commentant le livre des *Sentences* de Pierre Lombard; le troisième, enfin, où l'on écoutait un Maître exposant magistralement l'Ecriture sainte. Ce dernier degré était le plus élevé. On n'y avait accès que lorsqu'on avait achevé les précédentes études. C'était l'enseignement des *provecti*, de ceux qui étaient déjà « avancés » dans la Doctrine sacrée. Le bachelier commentant les *Sentences*, et le Maître exposant l'Ecriture sainte, donnaient régulièrement leurs leçons aux jours et aux heures marqués par la Faculté. Mais, en outre des leçons ordinaires, avaient lieu souvent des discussions publiques qu'on appelait du nom de *disputationes* et dans lesquelles on étudiait plus à fond, sous la présidence d'un Maître en théologie, certaines questions spéciales. Ces questions étaient choisies et proposées par le Maître lui-même, selon que ses goûts ou les circonstances le lui inspiraient[1]. Il est aisé de comprendre, après ces explications, comment ceux qui débutaient dans l'étude de la théologie et qui n'étaient encore que les auditeurs du cours des *Sentences*, pouvaient se trouver empêchés ou embarrassés par l'abondance des travaux que publiaient les divers bacheliers ou les divers Maîtres. Les grands commentaires des livres de l'Ecriture sainte, qui étaient l'œuvre par excellence des Maîtres, ou encore leurs *Questions disputees*, qui étaient le thème des discussions publiques présidées par eux, et aussi les commentaires du livre des *Sentences*, dus à la plume des bacheliers, en raison même de leur multitude ou de leur étendue, et de la diversité des auteurs, ne pouvaient qu'engendrer dans l'esprit des débutants cette confusion ou ce dégoût et ce désarroi que saint Thomas nous dit qu'il a fréquemment constatés dans le monde des Écoles.

1. Cf., sur l'organisation des études théologiques au Moyen-âge, l'article si lumineux du Père Denifle, *Revue Thomiste*, mai 1894.

Serait-il téméraire de penser que ce n'était pas seulement la jeunesse des Écoles que saint Thomas avait en vue quand il se résolvait à entreprendre sa *Somme théologique*, mais qu'il voulait aussi venir en aide à tous ceux qui, même sans fréquenter officiellement les Écoles de théologie, désiraient pourtant s'instruire des choses de la religion[1]? Toujours est-il que le saint Docteur se propose, dans cet ouvrage, de condenser, d'ordonner et de mettre à la portée des plus faibles le haut enseignement théologique. — On s'étonnera peut-être d'entendre saint Thomas nous dire qu'il destine sa *Somme théologique* aux faibles et aux petits, à ceux qui ne sont encore que des enfants dans le Christ, des novices dans la Doctrine sacrée. Qui donc aujourd'hui, même parmi les maîtres, oserait se flatter de connaître à fond la *Somme* de saint Thomas? Et personne n'ignore que depuis les premiers temps où elle a paru, mais surtout depuis Capréolus et depuis Cajétan, elle a absorbé l'activité des plus grands esprits. — On peut faire à cette difficulté une double réponse. Les « novices » ou les « enfants » dont parle ici saint Thomas ne sont appelés tels que par rapport aux maîtres eux-mêmes et aux théologiens consommés. Il n'en reste pas moins que saint Thomas les suppose déjà rompus aux travaux de la dialectique, de la philosophie naturelle, de la métaphysique, de l'*Ethique* et de la *Politique* d'Aristote, en même temps que familiarisés avec la lettre de l'Ecriture sainte tout entière. Et cela nous montre que les « novices » dont il est ici question n'auraient pas fait trop mauvaise figure auprès de ceux qu'on appelle aujourd'hui des esprits « cultivés ». Ce n'est donc pas un simple Catéchisme de persévérance qu'entend nous donner saint Thomas. C'est une « Somme » de théologie, ou, comme nous dirions aujourd'hui, un Manuel de haut enseignement théologique. Et nous avons là une seconde réponse à la difficulté proposée. Si la *Somme* de saint Thomas a pu absorber l'activité des plus grands génies, bien que le saint Docteur la destinât à des « commençants », la raison en est,

1. Un témoin au procès de canonisation de saint Thomas déclare, en 1319, que, « même les laïques et ceux qui étaient d'une intelligence ordinaire — *parum intelligentes* — cherchaient et aimaient avoir les écrits de saint Thomas d'Aquin ». Cf. Bollandistes, mars, p. 663.

comme l'observe Cajétan [1], qu'elle est destinée aux novices, non pas pour la banalité des matières ou parce qu'elle ne serait qu'une sorte d'introduction à un corps de doctrine plus relevé et plus profond, mais pour le choix des questions, des articles et des arguments, ne prenant que ce qui est important et laissant tout ce qui est superflu; pour le soin vigilant à ne pas tomber dans des redites ou des répétitions fastidieuses; pour l'ordre parfait, méthodique et scientifique, qui doit présider à la disposition des matières traitées.

Saint Thomas, résumant en deux mots la méthode qui sera la sienne dans ce nouvel ouvrage, nous dit qu'il va poursuivre l'exposé de ce qui touche à la Doctrine sainte avec brièveté et clarté, — *breviter ac dilucidè,* — selon que la matière le comportera. Nous verrons, à mesure que se déroulera pour nous l'étude de la *Somme théologique,* jusqu'à quel point le saint Docteur a tenu sa parole.

1. Commentaire sur le prologue de la *Somme théologique.*

QUESTION I.

DE LA DOCTRINE SACRÉE : CE QU'ELLE EST ET A QUOI ELLE S'ÉTEND.

La première question de la *Somme* est une question préliminaire. Elle répond à ce qu'on appellerait aujourd'hui l'Introduction. Saint Thomas l'amène en ces termes : « *Ut intentio nostra sub aliquibus certis limitibus comprehendatur, necessarium est primo investigare de ipsa sacra Doctrina, qualis sit et ad quæ se extendat.* Voulant exposer ce qui touche à la Doctrine sacrée, il s'agit d'abord de fixer les limites où se renfermera notre étude. Pour cela, nous devons nous demander, au sujet de la Doctrine sacrée, quels sont ses caractères et à quoi elle s'étend. »

Cette question comprend dix articles :

1° De la nécessité de cette Doctrine.
2° Si elle est une science?
3° Si elle est une ou plusieurs?
4° Si elle est spéculative ou pratique?
5° De sa comparaison avec les autres sciences.
6° Si elle est une sagesse?
7° Si Dieu est son sujet?
8° Si elle est argumentative?
9° Si elle doit user d'expressions métaphoriques ou symboliques?
10° Si l'Ecriture sainte, source de cette Doctrine, doit être exposée selon plusieurs sens?

Le premier de ces dix articles traite de la *nécessité* de la Doctrine sacrée. Il s'informe du *pourquoi* d'un enseignement divin, et si l'on ne peut pas se contenter des doctrines humaines ou profanes. Ce pourquoi une fois donné, les articles 2-6 traiteront des caractères qui distinguent la Doctrine sacrée : si elle est une vraie science? (art. 2); — si elle est une ou multiple? (art. 3); — spéculative ou pratique? (art. 4); — de ses rapports avec les

autres sciences (art. 5); — si elle mérite le nom de *sagesse?* (art. 6). — L'article 7 s'enquiert de son sujet : sur quoi elle porte; quel est son objet? — Les articles 8-10 traiteront de la manière dont elle procède; nous dirions aujourd'hui : de sa méthode : — si elle procède par voie d'arguments? (art. 8); — si elle peut user du langage métaphorique ou symbolique? (art. 9); — si l'Ecriture sainte où elle est contenue peut être exposée en des sens multiples? (art. 10).

Et d'abord, de la nécessité de la Doctrine sacrée : pourquoi une telle Doctrine? — C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

S'il est nécessaire, en plus des sciences humaines, d'avoir un autre enseignement?

Il suffit d'énoncer le titre de cet article pour en marquer toute l'actualité. La question de l'enseignement n'est-elle pas la grande question autour de laquelle convergent non seulement les travaux théoriques des spécialistes et des doctrinaires, mais jusqu'aux passions les plus vives du monde politique? Outre son intérêt d'actualité, ce premier article offre encore une importance très grande au point de vue historique. Il nous renseigne d'une façon précise sur le départ des sciences, tel qu'on le concevait au Moyen-âge. Dès le premier pas qu'il fait dans le domaine théologique, saint Thomas nous prévient que ce nouveau domaine est un domaine réservé. Il ne le faut pas confondre avec le domaine intellectuel déjà exploré par la raison humaine. Il s'en distingue du tout au tout. Lui-même, saint Thomas, — et il suppose que son disciple est comme lui, — a parcouru le domaine des sciences humaines ou philosophiques. Il l'a exploré en tous sens. Il a appris, dans la *Logique*, à mettre un ordre parfait parmi les actes de la raison. Avec la *Physique*, les traités *de cælo et mundo*, *de generatione et corruptione*, *de meteorologiis*, *de anima*, *de partibus animalium*, *de historia animalium*, *de*

sensu et sensato, de metaphysicis[1], il a contemplé et étudié le monde de la création tout entière : monde physique, ou des corps; monde métaphysique, ou des esprits; monde divin lui-même. Il a scruté, dans l'*Ethique*, dans l'*Economie*, dans la *Politique*, toutes les lois de la vie morale pour l'individu, pour la famille, pour la société. Il a parcouru et scruté tout cela à la seule lumière de la raison. Et après cet immense parcours, après avoir épuisé toutes les ressources de la raison humaine, après avoir entendu tous les docteurs humains et s'être fait l'humble disciple du plus grand d'entre eux, — Aristote, — il se recueille et il se demande si tout cela suffit, ou s'il est nécessaire — *praeter philosophicas disciplinas — aliam doctrinam haberi*. Faut-il, en plus des sciences humaines, un autre enseignement qui ne vienne pas que des hommes, qui découle d'une autre source, pour lequel l'on doive s'asseoir à l'école d'un autre Docteur? — Tel est le sens de la position de ce premier article; telle est son immense et splendide portée.

Deux objections veulent prouver qu'il n'est pas nécessaire, qu'il n'est même pas possible d'avoir un autre enseignement en dehors des sciences humaines. — La première argue d'une parole de l'*Ecclésiastique* (ch. III, v. 22), qui n'est d'ailleurs que l'expression d'une vérité formulée par le bon sens; c'est que « nous ne devons pas songer à *atteindre ce qui nous dépasse* ». Or, « tout ce que la raison humaine peut saisir, les sciences philosophiques suffisent à nous le donner. Il est donc superflu d'en appeler à une autre doctrine, en dehors des sciences humaines ». — La seconde objection se tire de ce qui constitue l'objet même de toute science et de tout enseignement. « Il n'est pas de doctrine possible en dehors de la raison d'*être* : car l'on ne peut savoir que le vrai, et le vrai se confond avec l'être. Or, dans les sciences humaines on traite de tous les êtres, sans excepter Dieu Lui-même dont s'occupe cette branche des sciences philosophiques qu'on nomme la théodicée. » Il s'ensuit que les sciences humaines et philosophiques suffisent et qu'« il n'est point nécessaire d'avoir, en dehors d'elles, un autre enseignement ». — Il serait

1. Cf. les *Commentaires* de saint Thomas sur Aristote.

difficile de résumer en termes plus précis et d'une manière plus forte les diverses objections que le rationalisme peut faire contre le surnaturel et contre la doctrine révélée.

L'argument *sed contra*, destiné à faire taire les objections en s'y opposant, est emprunté à la deuxième Épître de saint Paul *à Timothée*, ch. III, v. 16. « L'Apôtre dit à son disciple que *toute Ecriture inspirée de Dieu est utile pour enseigner, pour reprendre, pour corriger, pour former à la justice.* Puis donc », conclut l'argument *sed contra*, « qu'une telle Doctrine, qui ne vient pas des hommes, mais de Dieu, est utile, il en résulte qu'il est bon, qu'il est utile qu'en outre et en dehors des sciences humaines ou philosophiques il y ait un autre enseignement ». Nous voyons expliqué, par cet argument *sed contra*, le sens du mot *nécessaire* dans l'article qui nous occupe. Il ne s'agit pas ici d'une nécessité absolue, mais d'une nécessité relative, hypothétique, à supposer la fin surnaturelle de l'homme, comme nous l'allons voir au corps de l'article. Il ne s'agit pas du nécessaire pur et simple, mais du nécessaire *ad finem*, de ce qu'il faut pour atteindre telle fin (cf. *Métaph.*, V, 6; édit. Didot, IV, 5, n. 1, 3). Il s'agit donc de savoir si un enseignement spécial, ayant Dieu pour auteur et se distinguant par là-même de tous les enseignements humains, est indispensable à l'homme pour que celui-ci atteigne sa fin, ou, tout au moins, s'il lui est de quelque secours.

Au corps de l'article, saint Thomas répond : Oui, « cet enseignement est nécessaire à l'homme pour qu'il atteigne sa fin ». S'il s'agit de sa fin surnaturelle, il lui est indispensable; et même à considérer ce qu'il peut y avoir de naturel en la fin de l'homme, l'enseignement dont nous parlons lui est toujours d'un très puissant secours. — Il lui est indispensable, si nous considérons la fin surnaturelle de l'homme. C'est la première partie du corps de l'article. « En effet, dit saint Thomas, l'homme est ordonné à Dieu comme à une fin qui dépasse la compréhension de son entendement. » Dans son infinie miséricorde, Dieu, qui habite, dans les splendeurs de son Être, une lumière inaccessible, non pas seulement à l'homme, faible intelligence unie à des organes, mais même aux anges, aux substances séparées, aux purs esprits, a daigné appeler toutes ses créatures intelligentes, et l'homme

par conséquent, à jouir éternellement de son propre bonheur. C'est là un fait indéniable. Les monuments qui en témoignent sont pour ainsi dire infinis. Saint Thomas en apporte un, emprunté « au livre d'Isaïe (ch. LXIV, v. 4) », où « il est marqué » précisément « que *Dieu seul connaît ce qu'Il tient en réserve pour ses amis* ». Mais si cela est, si la fin marquée à l'homme par Dieu est quelque chose qui dépasse notre entendement, que nous ne pouvions pas connaître de nous-mêmes, que Dieu seul pouvait nous manifester, il devenait nécessaire, indispensable, que Dieu se penchât vers nous et nous fît savoir ce qu'il en était. Il est évident, en effet, que l'homme doit marcher vers sa fin sous peine de ne jamais l'atteindre. Or, « c'est par les actes de son intelligence et de sa volonté que l'homme se dirige vers sa fin. Il faut donc, de toute nécessité, que son intelligence connaisse et que sa volonté veuille ce pour quoi il est fait »; chose pourtant impossible sans le fait d'un enseignement divin. « Par où l'on voit qu'un enseignement nous faisant connaître, par mode de révélation, certaines choses qui dépassent notre entendement, est indispensable à notre salut », à l'obtention de la fin qu'il a plu à Dieu de nous marquer. — Cependant, à côté des choses qui, en Dieu, dépassent notre raison, et pour lesquelles un enseignement divin était indispensable, il en est d'autres qui sont à notre portée. La raison humaine peut arriver, par elle-même, à connaître d'une façon certaine l'existence de Dieu et quelques-uns de ses attributs. Il n'en demeure pas moins qu'ici encore un enseignement divin, distinct des enseignements humains, sera pour l'homme, sinon indispensable, du moins très utile et d'un secours très puissant. Il n'est pas nécessaire *ad esse*, comme dans le premier cas; mais *ad bene esse*. Sans lui, l'homme pourrait, à la rigueur, connaître ce qu'il doit savoir; mais il ne le connaîtrait ni aussi facilement, ni d'une manière aussi parfaite. « C'est qu'en effet la vérité sur Dieu, dont la raison humaine peut découvrir, par son travail, les vestiges dans la créature, est difficile à saisir. » L'enseignement de cette vérité, s'il ne repose que sur l'autorité humaine, sera toujours très défectueux. Il ne sera jamais que l'apanage « d'un petit nombre, et après un temps très long, et avec le mélange de beaucoup d'erreurs. Or, pour-

tant, il s'agit de ce qu'il y a de plus essentiel pour l'homme, puisque c'est en la connaissance du vrai Dieu que consiste son salut ». Et « voilà pourquoi », afin qu'en une matière si grave l'homme ne se trouvât pas dépourvu, « afin que ce qu'il lui importe tant de connaître lui parvînt d'une façon plus sûre et plus convenable, il a été nécessaire que, même pour les vérités d'ordre naturel qui touchent aux choses de Dieu, il en fût instruit surnaturellement par voie de révélation divine. — Donc, conclut de nouveau saint Thomas, d'une manière générale, ainsi qu'il l'avait affirmé au début du corps de l'article, il est nécessaire qu'en dehors et en outre des sciences philosophiques il y ait un autre enseignement par voie de révélation ». — Cette conclusion de saint Thomas, comme le remarque très bien Cajétan (n°s 5 et 6), ne s'applique déterminément ni à la foi ni à la théologie, en tant qu'elles se distinguent l'une de l'autre; elle s'applique d'une façon indéterminée et générique à ce que nous appelons d'un mot qui domine tout ensemble et la théologie et la foi : l'enseignement divin. Il nous faut un enseignement divin pour réaliser notre salut, que cet enseignement se donne par voie de croyance pure et simple ou par voie de croyance raisonnée ; sauf, peut-être, — et la remarque est du P. Buonpensiere (n° 20), — que l'enseignement divin donné par mode de croyance pure et simple sera nécessaire à tous et à chacun, tandis que ce même enseignement donné par mode de science théologique ne sera nécessaire que pour l'ensemble des fidèles ou l'Eglise.

L'*ad primum* exclut d'un mot l'objection tirée du côté de l'homme et nous donnant comme règle de conduite de ne pas chercher à atteindre ce qui nous dépasse. Saint Thomas fait observer très sagement et très finement que « si nous ne le devons pas chercher, rien ne nous empêche de l'accepter » quand on nous l'offre. Bien plus, si Celui qui nous le donne est notre Maître et s'Il nous impose de le recevoir, nous ne sommes plus libres de ne pas l'accepter. D'ailleurs, dès l'instant que c'est Dieu qui parle, refuser de croire à sa parole est la suprême injure. « Il faut donc recevoir en croyants dociles ce qu'il plaît à Dieu de nous révéler. »

L'*ad secundum* répond directement à l'objection et ne regarde

qu'indirectement la question posée par l'article. C'est ce à quoi n'avait pas pris garde Scot (1[re] question du prologue du livre des *Sentences*), quand il attaquait cette réponse de saint Thomas (cf. Cajétan, n° 13). L'objection, pour exclure la nécessité, ou l'utilité, ou même la possibilité, d'une doctrine autre que les enseignements humains contenus dans les sciences philosophiques, disait que cette doctrine, si elle existait, ne se distinguerait pas des sciences humaines, n'ayant pas d'objet propre et spécial à elle. Saint Thomas répond que oui elle peut s'en distinguer et que son objet ne sera pas le même que celui des sciences humaines. A supposer que parfois il le soit matériellement, il ne le sera jamais formellement. C'est qu'en effet, « ce qui constitue la diversité des sciences, c'est la diversité d'aspect sous lequel les objets se présentent ». Un seul et même objet peut appartenir à des sciences diverses, s'il se présente sous des aspects différents. « Par exemple, cette conclusion : *la terre est ronde*, peut appartenir et à l'astronome et au physicien. Tous deux la démontrent également, quoique non de la même manière. Pour l'un, elle résulte de procédés mathématiques; pour l'autre, de procédés purement physiques. » L'astronome la démontre en observant, par exemple, une éclipse de lune; le physicien, en considérant les phénomènes de la pesanteur (cf. 2[e] livre des *Physiques*, leçon 3). Donc un seul et même objet, matériellement considéré, peut, si on le prend formellement, en tant que tombant sous le regard de l'intelligence, appartenir à deux ou plusieurs sciences diverses. « Quand bien même, par conséquent, les sciences philosophiques traitent de l'être et de tous les êtres, comme elles n'en traitent qu'à la lumière de la raison humaine, il se pourra qu'il y ait, en dehors d'elles, une autre science qui en traitera elle aussi, mais d'une autre façon, c'est-à-dire à la lumière de Dieu. » « D'où, conclut saint Thomas, la théologie qui se rattache à la Doctrine sacrée diffère du tout au tout, en tant que science, de la théologie ou théodicée qui se rattache à la métaphysique. » Ce sont deux genres de science complètement différents, bien qu'en plusieurs points les conclusions puissent être les mêmes. Retenons ceci; car nous y trouvons une preuve qu'en revoyant dans la *Somme théologique* une

foule de conclusions qui ont pu être données par les auteurs humains, ce ne sera pas une répétition oiseuse; ce sera la confirmation, à la lumière de Dieu, de ce que notre raison avait pu déjà, toute seule, nous montrer ou nous faire entrevoir. On voit par là combien sont dans l'erreur ceux qui pensent que la théologie catholique porte préjudice à la philosophie ou aux sciences. Elle n'empiète nullement sur leur domaine; elle encourage, au contraire, et accepte tous leurs travaux, quitte à les surélever et à les diviniser ensuite.

La fin de l'homme, c'est Dieu. En Dieu, il y a des choses qui dépassent la raison de l'homme, et il en est d'autres qui sont à sa portée. Pour les premières, s'il plaît à Dieu de nous les destiner, un enseignement divin sera absolument nécessaire. Pour les secondes, étant données les conditions actuelles de la vie humaine, un enseignement divin est on ne peut plus utile; il est moralement nécessaire.

On remarquera toute la portée de cette première conclusion de la *Somme théologique*. Que devient, en face d'elle, la criminelle utopie de l'*école laïque?* Ces deux mots joints ensemble, et si on les prend au sens de l'exclusion absolue et nécessaire de tout enseignement divin, sont la plus grande injure qu'on puisse infliger à la dignité humaine. Un enseignement divin est nécessaire à l'homme sous peine d'anéantir ce qu'il y a de divin en sa destinée.

On dira peut-être que la conclusion de saint Thomas, dans ce premier article de la *Somme théologique*, repose sur une base fragile, puisqu'elle s'appuie sur une double affirmation qui n'est pas démontrée. La première de ces affirmations est que Dieu nous destine à une fin surnaturelle. La seconde, que l'homme ne peut pas, dans les conditions actuelles où se déroule sa vie, arriver à connaître, d'une manière suffisante, même les vérités d'ordre naturel qu'il lui faut pourtant connaître sous peine de se perdre.

A cela nous répondrons qu'il n'est point vrai que saint Thomas ait apporté ces deux affirmations sans en donner aucune preuve.

La première est appuyée d'un texte d'Isaïe qui est tout à fait probant pour quiconque admet l'autorité des Livres saints. La seconde en appelle à la difficulté où nous sommes d'atteindre la vérité par les seules forces de la raison ; et de cette dificulté, chacun peut aisément se convaincre. N'oublions pas, d'ailleurs, que saint Thomas entend surtout, dans la *Somme*, faire office de théologien scolastique. Et, par suite, au lieu de s'appliquer à prouver ou à établir le *fait*, il le supposera plutôt et s'attachera à le justifier au point de vue rationnel.

Il ne nous déplaît pas cependant, en raison de l'importance qu'on donne aujourd'hui à cette question du fait, quand il s'agit de l'ordre surnaturel et de la Révélation, d'insister sur la preuve de la double affirmation apportée par saint Thomas.

Nous commencerons par la seconde. Elle disait que, même pour les vérités d'ordre naturel, il serait très difficile à l'homme d'arriver à les connaître d'une manière suffisante, sans le secours d'une révélation surnaturelle. Saint Thomas, dans son chapitre IV de la *Somme contre les Gentils*, a pris soin de mettre en lumière la vérité de cette affirmation. Il nous avertit d'abord que, sans le secours de la révélation, « très peu d'hommes arriveraient à avoir de Dieu la connaissance qui leur est indispensable à tous. Beaucoup d'hommes, en effet, sont détournés de l'étude par un vice radical de leur constitution : ils ne peuvent pas étudier parce qu'ils n'ont aucune aptitude aux travaux de l'esprit et de l'intelligence. D'autres en sont empêchés par les soucis matériels de la vie. Voudraient-ils étudier et le pourraient-ils, qu'ils n'en auraient pas le temps, absorbés qu'ils sont par les préoccupations et les affaires. D'autres, enfin, qui auraient les moyens d'étudier et qui en auraient le temps, sont tenus par la paresse. Ils ne s'astreindront jamais aux multiples travaux et aux recherches préalables qu'exige la connaissance naturelle de la vérité sur Dieu, connaissance d'ailleurs très difficile et très relevée, puisqu'elle ne peut venir qu'après l'étude des sciences et de la philosophie tout entière. La métaphysique, en effet, où l'on traite des choses divines, est tout ce qu'il y a de plus difficile en philosophie; et on ne l'étudie qu'en dernier lieu. Or, qui ne sait qu'ils sont très rares ceux qui, par pur amour de la science, con-

sentent à entreprendre, pour le mener jusqu'au bout, le rude labeur de l'étude? Il y a encore que ceux qui pourraient arriver à connaître ou à découvrir la vérité dont nous parlons, ne le pourraient qu'après un temps très long : d'abord, à cause de la profondeur de cette vérité, qui demande, pour être saisie, un long exercice de l'intelligence; ensuite, parce qu'elle suppose, nous l'avons dit, une foule d'autres connaissances, nécessairement fort longues à acquérir; enfin, parce qu'au temps de la jeunesse, en raison des passions qui agitent l'âme, on n'est pas apte à goûter et à comprendre une vérité si haute, pour laquelle il faut beaucoup de calme et de paix. Il s'ensuivrait donc que le genre humain, s'il n'avait, pour connaître Dieu, que les lumières de sa raison, demeurerait dans les plus épaisses ténèbres. D'autant, et c'est un dernier motif, que le faux se mêle souvent aux recherches de la raison humaine. La cause en est dans la faiblesse de notre intelligence pour se prononcer et parce que souvent notre imagination nous égare. De là viendrait que pour beaucoup demeureraient douteuses des conclusions d'ailleurs parfaitement démontrées, mais dont ils ne saisiraient pas la force de la preuve; alors surtout qu'ils verraient ceux-là mêmes qui sont réputés savants, ne pas s'entendre entre eux, mais se contredire sur les points les plus graves. Ajoutez que souvent, à côté de propositions démontrées, se glisse une part d'erreur, qui se présentant sous le couvert d'une probabilité apparente ou d'une raison sophistique, peut facilement être prise pour une démonstration. » Pour tous ces motifs, il est évident que, même en ce qui touche aux vérités d'ordre naturel sur les choses de Dieu, l'homme, livré à lui même, serait dans l'impossibilité morale de les acquérir.

Mais que penser de l'affirmation relative à la fin surnaturelle de l'homme? Est-il vrai qu'il y a en Dieu des vérités qui dépassent notre raison, et Dieu nous les a-t-Il fait connaître?

La première partie de cette affirmation, savoir : qu'il y a en Dieu des vérités qui dépassent notre raison, n'est certes pas difficile à démontrer. Saint Thomas ne craint pas de dire (ch. III contre les Gentils) qu'elle est de la dernière évidence : *evidentissime apparet*. Il suffit, pour s'en convaincre, de prendre garde à la nature de l'objet qui est proposé à notre connaissance. Cet

objet est Dieu. Naturellement parlant, nous ne pouvons le connaître qu'en partant des choses sensibles où sa vertu a marqué son empreinte. Mais il est clair que la vertu divine n'a pas été épuisée par la production des choses sensibles; elle les dépasse à l'infini. Il s'ensuit que nous ne pourrons jamais, à la seule inspection du monde sensible, connaître tout ce qui est en Dieu. Une seconde raison se tire des degrés qui existent entre les diverses intelligences. Nul ne songera à contester que l'homme de science, ou le philosophe rompu à tous les travaux de l'esprit, ne soit apte à connaître et ne connaisse, en effet, une foule de choses qui échappent complètement à l'esprit d'un paysan inculte. Comment, dès lors, voudrait-on refuser d'admettre que l'intelligence de l'ange et, à plus forte raison, l'intelligence divine possèdent des vérités qui sont au-dessus des plus intelligents parmi les hommes? « De même donc, conclut saint Thomas (contre les Gentils, ch. III), qu'il y aurait extrême démence de la part d'un homme inculte à accuser d'erreur ce qu'un savant ou un philosophe lui livre, sous prétexte qu'il ne le comprend pas, de même, et à combien plus forte raison, ce serait vraiment trop sot de la part de l'homme, quel qu'il soit, de ne pas vouloir admettre comme vrai, parce qu'il ne le comprend pas, ce qu'il peut plaire à Dieu de lui révéler par le ministère des anges. »

Fort bien. Mais, en fait, Dieu s'est-Il manifesté aux hommes? nous a-t-Il fait connaître des vérités surnaturelles, ou, par voie de révélation, des vérités qui, d'ailleurs, n'étaient pas hors de la portée de notre esprit?

Cette question du fait de la révélation surnaturelle a été touchée, comme en passant, par saint Thomas dans son chapitre VI du premier livre de la *Somme contre les Gentils*. Il lui a consacré une page environ. Depuis, on a écrit des traités innombrables et fort étendus sur cette matière. Nous n'hésitons pas à dire qu'il se dégage du chapitre de saint Thomas une force de persuasion et une valeur démonstrative qu'on trouvera difficilement au même degré dans les traités volumineux qui ont suivi.

Saint Thomas se propose de montrer, en quelques mots, que de croire même aux vérités surnaturelles et qui dépassent notre raison, c'est faire preuve de sagesse. « C'est qu'en effet, nous

dit-il, ces secrets de la divine Sagesse, nous les devons à la divine Sagesse elle-même, qui, évidemment, les possède à fond. Or, qu'il soit certain que la Sagesse divine elle-même nous les ait révélés, nous en avons pour preuves les œuvres merveilleuses qu'Elle a daigné accomplir au milieu de nous et qui témoignaient tout ensemble de la vérité de sa présence, de la vérité de sa doctrine et de la vérité de sa mission. Ces œuvres se résument en toutes sortes de guérisons d'infirmes, en des résurrections de morts, en des transformations étonnantes du monde de la nature et, ce qui est autrement merveilleux, en l'illumination des intelligences humaines, au point que des esprits simples et grossiers, remplis du don du Saint-Esprit, se sont trouvés posséder en un instant la suprême sagesse et la suprême éloquence. Et ces preuves ont été si convaincantes, que par leur seule force, sans qu'on ait eu recours à la violence des armes, sans en appeler aux plaisirs, bien plus, au milieu des persécutions suscitées par les tyrans, on a vu des multitudes innombrables, non pas seulement de gens simples, mais d'hommes les plus instruits, voler à la foi chrétienne. Or, le propre de cette foi chrétienne est d'annoncer des vérités qui dépassent toute intelligence humaine, de réprouver les plaisirs charnels, d'inspirer le mépris de tout ce que le monde estime, où éclate le plus grand de tous les miracles et la preuve manifeste de la divinité de cette œuvre : que les hommes se soient mis à mépriser tout ce qui se voit pour ne plus rechercher que les biens invisibles. D'autant que ce n'est pas à l'improviste et comme par hasard que cette œuvre de la conversion du monde s'est réalisée. Dieu l'avait annoncée bien longtemps à l'avance par les oracles de ses prophètes, dont les livres sont conservés parmi nous avec vénération, précisément parce qu'ils nous fournissent la preuve de notre foi[1]. »

1. On remarquera qu'il y a dans cette admirable page de saint Thomas, et celle qui va suivre, tout un traité d'apologétique en raccourci. Et l'on voit, en même temps, la place que ce traité doit occuper dans un plan d'études bien conçu. Il se distingue des sciences que saint Thomas appelle, d'un nom général, *philosophiques*, et qui sont les sciences humaines. Il se distingue aussi de la Doctrine sacrée. Sa place est entre les deux. Il prend acte de ce que les sciences humaines enseignent et, sans refaire leurs divers traités, il s'inspire de tout ce qu'on y peut apprendre. Il s'inspire aussi de ce qui s'enseigne dans la Doc-

On dira peut-être que ces preuves n'ont plus pour nous la même valeur, attendu que nous n'avons pas été témoins de tous ces prodiges et qu'il nous est difficile de contrôler les documents où ils se trouvent relatés. Mais non, reprend saint Thomas. Car

trine sacrée; mais d'une façon générale et sans entrer dans le détail des vérités qu'il n'a pas à *traiter :* il ne les considère que pour tirer de leur caractère un motif de *crédibilité* portant non pas sur telle vérité particulière, mais sur l'ensemble des vérités révélées, ou plutôt sur le fait de la révélation. Son but ou son objet formel est de prouver que Dieu a parlé; il n'a pas pour but de rechercher ou d'étudier ce qu'Il a dit. Ceci est le propre de la théologie. Ou s'il prend garde à ce que Dieu a dit, c'est d'une façon générale, pour en tirer un nouvel argument en faveur de son but, s'appuyant sur ce que Dieu a dit, par exemple, sur les mystères qu'Il impose à croire ou les austères vertus qu'Il exige, pour prouver que l'Eglise, chargée de répandre cet enseignement, est divine. Car si l'apologétique ne doit pas traiter de l'Eglise comme société surnaturelle, s'enquérant de sa constitution et de son organisme, — ceci, en effet, est de la théologie, au sens strict, — elle peut s'enquérir du caractère surnaturel de cette société pour en conclure tout d'une fois et par la voie la plus courte, en même temps que la plus efficace, que non seulement Dieu a parlé, mais qu'Il a constitué l'Eglise pour nous transmettre, avec autorité, ce qu'Il a dit et ce qu'Il veut de nous. Le fait de l'intervention surnaturelle de Dieu se révélant à nous et le fait de l'Eglise chargée par Dieu de transmettre aux hommes cette révélation surnaturelle, voilà tout l'objet de l'*Apologétique*. Quant à étudier les *sources* de cette révélation, c'est déjà de la théologie, puisqu'on y procède en s'autorisant du *témoignage divin* de l'Eglise. Voilà pourquoi le traité des *Lieux théologiques* doit être séparé de l'Apologétique. L'*Apologétique* est un traité humain, en ce sens qu'elle ne procède qu'à la lumière de la raison et ne fait jamais appel, dans ses preuves, à une lumière surnaturelle ou divine, comme le fait la théologie. Elle n'est pas cependant qu'un simple traité humain, car elle se propose une fin surnaturelle : d'engendrer la foi dans le cœur des hommes. Elle n'est pas encore la théologie; mais elle en est le préambule. (Cf., sur cette très intéressante question de l'*Apologétique*, l'article du P. Gardeil, dans la *Revue Thomiste*, janvier-février 1906, dont on a pu dire qu'il « débroussaillait » enfin un coin des sciences ecclésiastiques demeuré jusqu'ici très obscur et très embarrassé.) Ce que nous venons de dire de l'*Apologétique* doit s'entendre de l'Apologétique en tant qu'elle constitue une science spéciale ayant son objet propre et formellement distinct; il sagit de l'*Apologétique*, selon que ce mot est pris, si l'on peut ainsi dire, substantivement. Car il y a aussi dans la théologie ou dans le rôle du *Docteur sacré* un côté qu'on peut appeler *apologétique*, mais en prenant ce mot au sens de qualificatif. Lorsqu'il s'agit, en effet, de défendre *telle vérité particulière* contenue dans le dépôt de la Révélation, rôle ou office qui appartient au Docteur sacré, aussi bien qu'il lui appartient de scruter cette vérité en elle-même et de montrer sa place dans l'ensemble des vérités révélées, c'est vraiment faire œuvre d'apologétique. Mais, dans ce cas, l'apologétique n'est pas une science spéciale distincte de la théologie. Elle constitue un des offices du théologien ou du Docteur sacré, ainsi que nous aurons à le dire bientôt. (Cf. art. 7.)

il est un fait qui subsiste toujours, que chacun de nous a sous les yeux et qu'il ne tient qu'à lui de constater. Ce fait est l'existence du christianisme. Or, qu'il existe des chrétiens, c'est-à-dire que des hommes, et des hommes en si grand nombre, appartenant à toutes les classes de la société et dans tous les pays, se soient convertis à la foi chrétienne et y persistent, qu'ils continuent de croire à la même foi, de participer aux mêmes sacrements, de tendre à la même perfection de vie pour mériter le même ciel, spectacle qu'offre à tous, chaque jour et partout, l'Eglise catholique, « voilà qui ne nous permet pas de douter des anciens prodiges, sans qu'il soit besoin de les renouveler, puisque l'effet qu'ils ont produit est là, évident, sous nos yeux. Ce serait, en effet, le plus grand de tous les prodiges si, pour venir à croire des mystères si ardus, à réaliser des vertus si difficiles, à se nourrir d'espérances si hautes, le monde n'avait pas eu des signes miraculeux corroborant la prédication d'hommes simples et sans crédit. Ce qui n'est pas à dire, ajoute saint Thomas, que tous miracles aient à jamais pris fin et que Dieu n'en opère plus de nos jours. Il ne cesse, au contraire, de confirmer notre foi par les prodiges qu'il lui plaît de faire opérer à ses saints ». Plus encore que du temps de saint Thomas, nous pouvons constater aujourd'hui que les manifestations de la toute-puissance divine se continuent innombrables et éclatantes. Qu'il nous suffise de rappeler le souvenir des miracles de Lourdes[1].

Que si l'on voulait objecter contre cette preuve de la vérité de la foi chrétienne, tirée de sa propagation à travers le monde, la diffusion des sectes nombreuses que nous n'hésitons pourtant pas à condamner d'erreur, saint Thomas se hâte de faire remarquer qu'il n'y a aucune parité entre la diffusion de ces sectes et la propagation du christianisme. Il prend comme exemple la plus fameuse de toutes, celle qui, de son temps, se dressait orgueilleuse et menaçante contre la chrétienté. « Si Mahomet et ses sectateurs ont pu conquérir le monde, la raison en est, d'abord, que Mahomet a attiré les peuples en leur promettant les plaisirs

1. Cf. le livre si documenté et si bien conduit de M. l'abbé Bertrin, *Histoire critique des apparitions et des miracles de Lourdes*.

charnels qui répondront toujours aux désirs de la concupiscence. Les préceptes étaient conformes aux promesses, lâchant les rênes à toutes les voluptés de la chair et ne trouvant que connivence dans les appétits de l'homme charnel. En fait de doctrines ou de vérités à accepter, il n'y avait que des choses faciles et à la portée même des moins instruits; et encore, aux quelques vérités qu'il enseignait, il a mêlé de nombreuses fables et des doctrines complètement erronées. Pour prouver sa mission, il s'est bien gardé de donner des miracles authentiques, seule preuve acceptable, puisqu'il n'y a qu'une œuvre divine qui soit à même d'appuyer la divinité d'une doctrine; au lieu de cela, il a donné pour preuve de sa mission la puissance des armes, preuve et argument qui sont également au pouvoir des brigands et des despotes. Qu'on examine aussi ceux qui ont adhéré à sa doctrine. On n'y verra pas, dès le début, des hommes instruits et versés dans les sciences divines et humaines. C'étaient plutôt des sortes de sauvages, vivant dans les déserts et tout à fait ignorants des choses de l'esprit, à l'aide desquels il a ensuite, par la violence des armes, soumis les peuples à sa loi. Quant aux oracles divins qui l'auraient précédé et annoncé, nous voyons plutôt qu'il a dénaturé tous les anciens prophètes, y mêlant des fables ridicules. Et c'est pour ce motif que, par une misérable astuce, il a interdit à ses sectateurs la lecture des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament; il craignait évidemment qu'on ne découvre sa supercherie. » Comment, dès lors, pourrait-on assimiler à la propagation du christianisme la diffusion de pareilles erreurs?

Objecterait-on aujourd'hui la prospérité des sectes protestantes ou de l'Eglise russe? Nous répondrons, d'un mot, que mille causes humaines peuvent expliquer cette prospérité plus apparente que réelle. Que de passions inavouables et que de violences à l'origine de ces diverses sectes! Ajoutez qu'aucune de ces « religions » n'est une religion *universelle*: elles sont toutes « nationales ». *Seule l'Église romaine est catholique*. Aussi bien nulle autre ne porte les caractères de vérité et de divinité qui seront à tout jamais sa marque distinctive : l'*unité* dans la foi, la *sainteté* dans les moyens de salut et dans ceux de ses membres qui les

mettent à profit, l'*apostolicité* dans la suite de son histoire, la *catholicité* dans sa diffusion et sa permanence.

Il n'est donc pas douteux que Dieu s'est manifesté à nous. Il nous a révélé un ensemble de vérités que nous n'aurions jamais pu connaître, du moins aussi aisément et aussi sûrement, soit parce qu'elles dépassent notre raison, comme les mystères, soit parce que notre raison trop faible ou empêchée par mille obstacles n'aurait pas eu les moyens, ou les loisirs, ou le goût, de se livrer aux recherches que la connaissance de ces vérités nécessite. L'ensemble des vérités révélées par Dieu forme ce que nous appelons le dépôt de la Révélation. Ce dépôt a été confié à un corps enseignant : les Pasteurs et les Docteurs de l'Eglise, ayant à leur tête un Pasteur suprême et un Docteur infaillible qui se perpétue à travers les siècles dans la personne du Pontife Romain.

De ce corps de doctrine révélé par Dieu et qui, nous l'avons vu, est tout à fait nécessaire à l'homme pour que ce dernier atteigne la fin que Dieu lui a marquée, nous devons maintenant rechercher quelle est la nature ou plutôt quels sont les caractères saillants et distinctifs. Pouvons-nous lui reconnaître le caractère d'une vraie science? Cet enseignement est-il, au sens formel du mot, *scientifique*? A supposer que oui, constitue-t-il une seule science ou bien est-ce un aggrégat, un assemblage de sciences diverses? Que s'il ne forme qu'une seule science, de quel nom l'appeler? Appartient-il aux sciences spéculatives ou aux sciences pratiques? Et quelle place occupe-t-il parmi les diverses sciences? devons-nous lui donner la première? Irait-il même jusqu'à être la « sagesse » par excellence? Telles sont les questions que se pose saint Thomas et qu'il va résoudre dans les articles 2-6. Et, d'abord, si l'enseignement divin constitue une vraie science.

C'est l'objet de l'article suivant.

Article II.

Si la Doctrine sacrée est une science?

Le mot « science » est pris ici, par saint Thomas, dans son sens le plus formel. Il se distingue de l'« intuition », de la « croyance », de l'« opinion ». L'intuition est la connaissance d'une vérité saisie immédiatement et comme évidente par elle-même. La croyance fait qu'on adhère à une vérité, mais sans la voir ni en elle-même ni dans ses principes; on y adhère sur le témoignage d'autrui. L'opinion est une adhésion de l'esprit à une vérité proposée et une adhésion qui repose sur la nature de cette vérité ou de ses principes; mais cette adhésion est incertaine; il s'y mêle quelque crainte sur la vérité de la proposition. Dans la science, l'esprit adhère à une proposition et y adhère pleinement, sans hésitation comme sans crainte; non pas qu'il ait vu la proposition immédiatement et en elle-même, comme dans l'intuition des principes, ni non plus qu'il n'y adhère que sur le témoignage d'autrui, comme dans la croyance, mais parce que les termes de la proposition, éclairés de la lumière des principes, se montrent à lui comme devant nécessairement s'unir ou se disjoindre. Par conséquent, demander si la Doctrine sacrée est une science, c'est demander si le corps de doctrine enseigné par l'Eglise au nom de Dieu renferme des conclusions certaines dont l'esprit humain peut voir l'absolue vérité dans la lumière des principes d'où ces conclusions sont déduites.

Deux objections veulent prouver que la Doctrine sacrée n'est pas une vraie science. — La première appuie sur ce caractère essentiel à toute science, dont nous venons de parler, et qui est que « toute science procède de principes clairs, évidents », d'où l'on infère ensuite des conclusions certaines. « Or », ici, nous n'avons pas ces principes évidents et clairs par eux-mêmes, puisque « les principes de la Doctrine sacrée consistent en des articles de foi dont le propre est qu'ils ne forcent pas l'assentiment de l'esprit; on peut ne pas les admettre et, de fait, il en est beaucoup

qui ne les admettent pas. Saint Paul lui-même constate que la foi n'est pas l'apanage de tous (*2 Thessalon.*, ch. III, v. 2)[1]. Donc, la Doctrine sacrée n'est pas une vraie science ». — La seconde objection argue d'un autre caractère de toute vraie science non moins essentiel que le premier. C'est que « la science ne s'occupe pas du particulier »; elle n'a pour objet que l'universel. « Or, dans cet enseignement divin que nous appelons la Doctrine sacrée, il est question d'une foule de traits ou de faits particuliers, tels que la vie d'Abraham, d'Isaac, de Jacob, et le reste. Il semble donc bien que la Doctrine sacrée n'est pas une vraie science. »

L'argument *sed contra* apporte un texte fameux de saint Augustin, tiré de son traité *De la Trinité* (liv. XIV, ch. I), où « le mot « science » est appliqué à une doctrine qui ne peut être que la Doctrine sacrée ». « A cette science, dit saint Augustin, il appartient d'engendrer la foi, de la nourrir, de la défendre, de la rendre forte. » Au témoignage donc de saint Augustin, la Doctrine sacrée mérite d'être appelée « science ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par formuler nettement sa conclusion. Il affirme que « la Doctrine sacrée est une science ». Puis, et pour préparer la réponse à la première difficulté, qui ne laissait pas que d'être considérable, il distingue « un double genre de sciences. Les unes procèdent de principes qui sont évidents et naturellement connus pour toutes les intelligences. Ainsi, l'arithmétique, la géométrie et autres sciences semblables ». En arithmétique, par exemple, on partira de ce principe, évident pour tous, que tout nombre cesse d'être lui-même quand on y ajoute ou quand on en retranche; que deux et deux font quatre. En géométrie : que la ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre; que deux quantités égales à une troisième sont égales entre elles. « Mais il est d'autres sciences où l'on procède de principes supposés. » On ne voit pas la vérité de ces principes dans ces sciences-là, mais on ne doute pas de leur vérité. « On les reçoit d'une science supérieure qui, elle,

1. Le mot « foi », dans ce passage de saint Paul, peut signifier non seulement la « croyance », mais aussi la « fidélité ».

les démontre. C'est ainsi que procèdent la science de la perspective et la musique. » L'une applique à la ligne usuelle ce que la géométrie démontre de la ligne abstraite; l'autre applique aux sons ce que l'arithmétique détermine touchant les proportions des nombres (cf. 2 *Physiques*, leç. 2). Et voilà pourquoi l'une et l'autre reçoivent de la géométrie ou de l'arithmétique des conclusions relatives à la ligne ou au nombre, qui se transforment pour elles en principes d'où elles tirent leurs propres conclusions. « Ainsi en est-il de la Doctrine sacrée. Elle aussi procède de principes » dont elle ne voit pas la vérité, mais dont elle ne peut douter, puisqu'elle les sait « connus à la lumière d'une science plus haute qui n'est autre que la science de Dieu et des élus dans le Ciel ». Ce qu'elle ne voit pas, elle sait que Dieu et les élus le voient; et cela lui suffit. Elle procède en toute sécurité, non moins et bien plus que le musicien qui, sans comprendre et sans voir les principes qu'il applique, mais pour la vérité desquels il s'en réfère aux mathématiciens, tire de ces principes des conclusions sur la certitude desquelles il n'a pas et il ne permet pas qu'on ait le moindre doute. « De même donc que la musique accepte de confiance les principes que lui livre l'arithmétique », sans cesser pour cela d'être une vraie science, « de même la Doctrine sacrée accepte de confiance les principes que Dieu lui a révélés » et est pourtant une vraie science. Le corps de l'article, on le voit, s'applique surtout et exclusivement à revendiquer pour la Doctrine sacrée le caractère de certitude ou de procédé scientifique contre lequel allait directement la première objection. Aussi,

L'*ad primum* ne fait-il que rappeler, en la précisant, la distinction du corps de l'article. L'objection ne tiendrait que si, les principes n'étant pas évidents pour la science qui les emploie, il n'y avait aucun moyen de s'assurer de leur vérité. Mais si, bien que n'étant pas évidents pour telle science, on sait qu'ils sont connus ou démontrés dans une science supérieure, il n'y a plus à se préoccuper et l'on peut marcher en toute sécurité. La majeure de l'objection n'est vraie que des sciences qu'on appelle *subalternantes*: elle n'est pas vraie des sciences *subalternées* : la géométrie et l'arithmétique appartiennent aux premières; la

perspective et la musique appartiennent aux secondes. Et nous avons vu que la Doctrine sacrée appartient elle aussi à la seconde catégorie.

L'*ad secundum* est à noter. Il répond à l'objection tirée de ce que, dans la Doctrine sacrée, il est fait mention d'une foule de détails ou de traits particuliers qui ne semblent pouvoir pas s'accorder avec le caractère d'universalité requis dans l'objet de toute science. — Saint Thomas répond que, sans doute, il est fait mention de beaucoup de faits de ce genre dans l'enseignement de la Doctrine sacrée. Mais « ce n'est pas surtout en cela que consiste la Doctrine sacrée ». Tout cela est secondaire. Non pas que ce ne soit très important, étant donnée la nature de l'homme, qui se laisse beaucoup impressionner par ces sortes de récits. Et donc ce pourra être très utile : « soit au point de vue moral et á titre d'exemple à imiter; soit, au point de vue dogmatique, pour établir l'autorité des hommes dont Dieu s'est servi pour nous transmettre sa révélation, base et fondement de toute la Doctrine ou de toute l'Ecriture sainte ». Mais n'oublions pas, et cette réponse de saint Thomas nous le dit expressément, que ce n'est pas en ces sortes de récits ou de faits que consiste le principal ou l'essentiel de la Doctrine sacrée. En soi, et à considérer les choses à leur point de vue le plus élevé, l'exposé direct de la Doctrine, de la vérité, l'emporte sur ces sortes de récits et de faits.

Remarquons, à ce sujet, combien étrange est l'abus qu'on fait aujourd'hui des mots « science » et « scientifique ». Ces mots reviennent sans cesse dans les livres ou les discours et conférences des hommes les plus en vue. Et ils s'évertuent à nous répéter que la religion, la théologie, et plus généralement la métaphysique, n'ont rien de scientifique. Pour eux, il n'y a de science qu'au sujet des faits. Les faits seuls appartiennent à la science. Et ils ne s'aperçoivent pas qu'en disant cela ils détruisent la science. C'est que les faits peuvent bien être requis pour baser ou fonder la science; ils ne sauraient jamais la constituer. Les faits ne sont que des faits. Par eux-mêmes, ils ne dépassent pas le domaine des *sens*. Et la science est du domaine de la *raison*. Si nous l'osions, nous dirions que les animaux perçoivent les faits comme nous. Ce qui nous distingue d'eux, c'est que nous pou-

vons *raisonner* sur les faits. La science consiste à abstraire ou à dégager des faits une *idée* qu'on rapproche d'autres idées dégagées elles aussi des faits. Et c'est *le rapport de ces idées entre elles* qui constitue la science. Les faits, pour tant qu'on les rassemble, ne constitueront jamais une science; ils ne constitueront que des collections. Quelle que soit l'horreur qu'on a aujourd'hui pour l'*abstraction*, il en faut prendre son parti. Seule, l'abstraction permet de constituer la science. L'objet propre de notre raison est précisément l'*universel* ou l'*abstrait*. Tant qu'on demeure dans le concret, on ne sort pas du domaine des sens. La cause de ces confusions étranges vient de ce que l'observation des faits a donné lieu à une foule d'applications pratiques, dont les résultats matériels et palpables ont ébloui nos contemporains. Et on a fait consister toute la science en ces sortes d'observations ou d'applications. C'est là une conception très diminuée et tout à fait infime du mot science. Les anciens réservaient ce mot pour quelque chose de bien plus noble et de bien plus élevé. Aujourd'hui, on confond le *réel* avec le *sensible*. Or, le sensible n'est que la plus infime partie du *réel*. Aristote avait eu une vue autrement profonde des choses et, pour lui, l'*être*, objet de la métaphysique, pouvait exister et existait, en effet, à l'état séparé, état qui est celui de notre esprit dans sa partie supérieure, et qui lui permet d'avoir pour objet l'immatériel et le supra-sensible.

L'enseignement que Dieu a dû établir parmi les hommes et qu'Il y a établi, en effet, — enseignement où Lui-même se fait notre Maître, — cet enseignement est une vraie science pour l'homme. Des principes venus directement de Dieu et à leur lumière, on infère des conclusions qui sont tout à fait certaines et démontrées. — Mais cette science, comment la devrons-nous concevoir? Forme-t-elle un tout accidentel, une sorte d'encyclopédie, de collection, d'assemblage, où mille sciences diverses se trouveront réunies; — ou bien est-elle quelque chose de parfaitement, d'essentiellement un? Telle est la nouvelle question que se pose maintenant saint Thomas.

Article III.

Si la Doctrine sacrée est une science une?

Deux objections veulent prouver que la Doctrine sacrée n'est pas une science une. — La première argue de ce que la Doctrine sacrée traite de divers sujets, Dieu et la créature, qu'on ne peut pas ranger sous un seul et même genre; chose pourtant requise si l'on veut obtenir dans la science une véritable unité. — La seconde argue de ce que dans la Doctrine sacrée on traite des mêmes matières qui, ailleurs, c'est-à-dire dans les sciences humaines, constituent diverses sciences. Ainsi le traité « des anges », qui appartient à la métaphysique; le traité « des corps », qui appartient à la physique; le traité « des vices et des vertus », qui appartient à l'éthique ou à la morale.

L'argument *sed contra* est formé par un beau texte de la sainte Ecriture. Il est dit au livre de la *Sagesse* (ch. x, v. 10) que la sagesse « a donné au Juste la *science* des saints ».

Le corps de l'article est on ne peut plus simple. Saint Thomas commence par affirmer que « la Doctrine sacrée est une science une ». Puis il le prouve. Et pour le prouver, il se contente d'en appeler à la différence qu'on doit établir entre l'objet matériel et l'objet formel d'une science. L'objet matériel n'est autre que les diverses *choses* dont on peut traiter dans une science quelconque. L'objet formel est *la raison* sous laquelle on en traite. Si les raisons sous lesquelles on traite de certains objets sont différentes, les sciences elles-mêmes où l'on en traite devront se diversifier. Mais, « pour tant que les objets soient différents, pris en eux-mêmes, s'ils conviennent tous en une raison commune sous laquelle on les considère, ils appartiennent à une seule et même science ». Saint Thomas apporte un exemple tiré des choses sensibles. Rien de plus divers, à les prendre en eux-mêmes, qu'« un homme, un âne et une pierre ». Cependant, « comme ils conviennent tous trois en la raison commune d'êtres colorés, ils tombent sous une seule et même faculté de voir ». Au contraire, l'homme,

tout en restant un même objet, matériellement considéré, pourra, suivant les diverses raisons ou formalités qui sont en lui, être saisi tout ensemble par la vue, par l'ouïe, par l'odorat, par le toucher. « De même pour la Doctrine sacrée. Elle ne considère rien que sous cette raison : que c'est révélé de Dieu. Tout cela donc qui pourra être révélé par Dieu, communiquera en une même raison formelle d'objet qui sera l'objet de cette science, et, par suite, rentrera dans la Doctrine sacrée comme en une seule et même science. »

L'*ad primum* n'accorde pas que la Doctrine sacrée traite de sujets disparates. « Si elle traite de Dieu et des créatures, ce n'est pas que Dieu et les créatures soient, pour elle, sur le pied de l'égalité. Elle traite de Dieu comme de son vrai sujet. Quant aux créatures, elle n'en traite qu'en tant qu'elles se rapportent à Dieu comme à leur principe ou à leur fin. D'où il suit que l'unité de la science n'en éprouve aucune atteinte. »

L'*ad secundum* explique comment la considération des diverses créatures constitue diverses sciences humaines et comment elle laisse intacte et parfaite l'unité de la science révélée. C'est que partout où l'on a deux puissances ou deux *habitus* superposés, la puissance ou l'habitus supérieur comprendra un rayon beaucoup plus vaste que la puissance ou l'habitus inférieur. Et de là vient que « les puissances ou les habitus inférieurs pourront se diversifier autour ou au sujet des mêmes matières qui formeront l'objet commun d'une puissance ou d'un habitus plus élevé; parce que cette puissance ou cet habitus plus élevé considère son objet sous une raison plus universelle et plus vaste. Le sens central, par exemple, a pour objet tout ce qui est sensible; et sous cette raison de *sensible* rentre ce qui se voit et ce qui s'entend. Il s'ensuit que le sens central, à lui tout seul, et en restant une seule et même puissance, pourra saisir tout ce qui tombe sous les divers sens extérieurs et forme leur objet propre ». Ainsi en est-il des sciences humaines par rapport à la Doctrine sacrée. La raison humaine est inférieure à la raison ou plutôt à l'intelligence divine. Et c'est pourquoi ce que Dieu saisit sous une seule et même raison, la raison humaine ne le peut saisir que sous des raisons diverses. Aussi, tandis que les sciences humai-

nes se multiplient et se diversifient suivant les diverses raisons formelles de leurs objets, la Doctrine sacrée, par le seul fait qu'elle est un enseignement divin, une science révélée, voit tous les objets divers des sciences humaines venir se fondre en elle sous la même et identique raison formelle que leur donne à tous la révélation. « En telle manière, conclut saint Thomas, que la Doctrine sacrée se présente à nous comme une sorte d'empreinte en nous de la science divine »; et, par conséquent, les caractères qui conviennent à la science divine lui conviendront à elle; « elle pourra, tout en restant une, et parce qu'elle embrasse tout sous une même raison d'objet révélé par Dieu, embrasser et comprendre tout ce que comprennent les diverses sciences humaines »; un peu comme la science divine qui « étant une et simple, embrasse tout ». La superbe doctrine! et à quelle hauteur elle place, au-dessus de toutes les sciences humaines, l'enseignement divin qui est le nôtre!

La Doctrine sacrée est une science *une,* parce qu'elle est une certaine reproduction en nous de la science même de Dieu qui est une. En elle on voit toutes choses dans la même lumière que Dieu les voit, — avec une différence d'intensité, c'est vrai, mais enfin dans la même lumière. Les principes, en effet, ne sont que de Dieu, et nous ne les voyons que dans sa lumière à Lui; notre lumière n'y est pour rien, puisqu'ils sont inaccessibles à la raison. Quant aux conclusions, elles tirent leur lumière des principes. Il s'ensuit que tout ici est pour ainsi dire baigné dans cette même lumière divine. — Après avoir déterminé que la Doctrine sacrée ou l'enseignement divin parmi les hommes est une vraie science, et une science qui, étant la reproduction en nous de la science de Dieu, participe à son caractère essentiel de parfaite unité, saint Thomas s'enquiert du caractère ou de la qualité de cette science au point de vue spéculatif ou pratique. Lequel de ces deux caractères convient à la Doctrine sacrée?

C'est l'objet de l'article suivant.

Article IV.

Si la Doctrine sacrée est une science pratique?

Cet article est très actuel et on ne saurait trop le méditer. Rien n'est moins à l'ordre du jour que les sciences spéculatives. C'est comme une fièvre d'action qui emporte tous les hommes et qui ne leur laisse même pas le temps de réfléchir. Aussi voyons-nous que ce qu'on étudie le plus dans toutes les sciences, c'est le côté pratique. Il semble donc bien qu'il y aurait intérêt à reconnaître et à proclamer très haut que la Doctrine sacrée est une science pratique. C'est ce à quoi tendent les deux objections que se pose saint Thomas. — La première est formée d'un double texte : l'un, très joli, emprunté à Aristote et fixant comme note distinctive de la science pratique, qu'elle tend à l'action comme à son terme; l'autre, de saint Jacques (ch. I, v. 22), ordonnant de ne pas se contenter d'entendre la parole de Dieu, mais d'y conformer ses actes. D'où il suit que la Doctrine sacrée est une science pratique. — La seconde objection porte sur le nom même qu'on donne à la Doctrine sacrée. On l'appelle la Loi, et on la divise en Loi ancienne et Loi nouvelle. Or, la loi fait partie des sciences morales, qui sont essentiellement pratiques.

L'argument *sed contra* fait observer, très finement, qu'il est pourtant difficile d'appeler pratique une science qui a Dieu pour objet, si tant est que les sciences pratiques doivent effectuer ou produire ce à quoi elles s'appliquent. « Toute science pratique porte sur ce que l'homme est apte à réaliser; par exemple, la morale sur les actes humains; l'architecture, sur les édifices à construire. Puis donc que la Doctrine sacrée traite surtout de Dieu dont les hommes relèvent comme étant son œuvre, il s'ensuit que cette science n'est pas une science pratique, mais qu'elle est plutôt spéculative. »

Au corps de l'article, saint Thomas commence par rappeler la conclusion de l'article précédent, savoir, que « la Doctrine sacrée,

en raison de son caractère essentiel qui est de voir tout ce qu'elle voit, à la lumière de Dieu, peut, sans cesser d'être une, comprendre sous elle les objets des diverses sciences humaines ». D'où saint Thomas tire cette nouvelle conclusion, que « la Doctrine sacrée, sans se diviser et sans cesser d'être elle-même, comprendra tout à la fois, et le côté spéculatif des sciences humaines spéculatives, et le côté pratique des sciences humaines pratiques; c'est ainsi que Dieu se connaît Lui-même et connaît toutes ses œuvres par une seule et même science ». La science sacrée n'est donc, à proprement parler, ni spéculative, ni pratique, elle domine les deux. « Cependant », remarque saint Thomas en terminant son corps d'article, si l'un de ces deux caractères devait lui être appliqué de préférence, « il la faudrait dire spéculative plutôt que pratique ». « En effet », dit-il, et l'on ne saurait trop appuyer là-dessus, surtout de nos jours, « ce qu'il y a de principal dans la Doctrine sacrée », ce n'est pas ce qui touche aux actes humains : en d'autres termes, ce n'est pas la partie morale; c'est la partie dogmatique : « c'est ce qui touche aux choses de Dieu ». Et c'est évident, puisque c'est cela qui est la raison de tout le reste. « La considération des actes humains elle-même n'a de raison d'être dans la Doctrine sacrée, que parce que ces actes ordonnent l'homme à la pleine et parfaite connaissance de Dieu en quoi consiste sa béatitude ou son bonheur éternel. »

« Par où se trouvent résolues, conclut saint Thomas, les difficultés des objections. » Nous concédons, en effet, que le côté pratique des sciences humaines pratiques, et en particulier des sciences morales, se reflète dans la Doctrine sacrée; mais sans nuire, en cette même science, au côté spéculatif, auquel même il demeure toujours subordonné.

La Doctrine sacrée est une vraie science, qui ne se subdivise pas en plusieurs sciences diverses, mais qui reste essentiellement une, et qui, s'il fallait lui appliquer un des caractères des sciences humaines en tant qu'on les dit pratiques ou spéculatives, devrait de préférence être appelée spéculative, bien qu'en elle se trouve aussi tout ce qu'il y a de perfection dans les

sciences pratiques. — Nous devons maintenant considérer quelle place elle occupe parmi les sciences humaines : qu'il s'agisse des sciences humaines ordinaires, telles que la physique, la chimie et le reste; ou qu'il s'agisse des plus excellentes et des plus hautes, telles que la philosophie et les sciences sociales que les anciens appelaient du beau nom de « sagesse ». Le premier aspect de cette double question sera examiné à l'article 5, et le second à l'article 6. Voyons d'abord l'article 5.

Article V.

Si la Doctrine sacrée l'emporte en dignité sur toutes les autres sciences?

Ce qui fait la dignité d'une science et prouve sa supériorité, c'est le degré de certitude qu'on trouve en elle et son indépendance par rapport aux autres sciences. Or, à ce double titre, et si nous en croyons les deux objections que se pose saint Thomas, la Doctrine sacrée paraîtra moins noble que les autres sciences. — Comme certitude, d'abord, — et c'est la première objection, parce que dans les autres sciences « les principes sont à l'abri de tout doute », tandis qu'ici, dans la Doctrine sacrée, « les principes, qui ne sont autres que les articles de foi, demeurent soumis au doute ». — Comme indépendance aussi, puisque la Doctrine sacrée va constamment emprunter aux sciences humaines et profanes. La seconde objection apporte à l'appui de cette assertion un texte catégorique et fort expressif de saint Jérôme. Il est tiré de sa lettre 70 (ou 84) adressée *au grand orateur de la ville de Rome*. Saint Jérôme y déclare que « les anciens Docteurs ont à ce point émaillé leurs livres de citations et de pensées empruntées aux philosophes, qu'on ne sait ce qu'il faut le plus admirer en eux, ou de l'érudition profane, ou de la science des Écritures ».

L'argument *sed contra* en appelle à un texte des *Proverbes* (ch. IX, v. 3) où il est dit, d'après la leçon de la Vulgate, que « la Sagesse a envoyé ses servantes inviter qu'on vienne à la

citadelle » ; et par ces « servantes » de la Sagesse, l'argument *sed contra* entend « les autres sciences » distinctes d'elle. Il s'ensuit que les autres sciences sont à la Doctrine sacrée ce que des servantes sont à une reine.

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle la conclusion de l'article précédent et en prend occasion pour affirmer la suprématie absolue de la Doctrine sacrée sur toutes les sciences humaines. Nous avons vu, en effet, qu'on ne pouvait pas renfermer la science sacrée dans une catégorie spéciale, à l'exclusion de toute autre. On ne la peut pas dire exclusivement science spéculative, ni exclusivement science pratique : les deux se reflétent en elle, sans nuire à son essentielle unité. Elle aura donc rapport, au point de vue de la dignité, et aux unes et aux autres. Or, dit saint Thomas, « elle les dépasse toutes ». L'affirmation ne manque pas de hardiesse. Voici comment saint Thomas la prouve. — D'abord, en ce qui est des sciences spéculatives. Il observe que, « parmi les sciences spéculatives, l'une est dite l'emporter sur l'autre en dignité, soit en raison de sa certitude, soit par la grandeur de son sujet. Or, soit pour l'un, soit pour l'autre, les sciences humaines spéculatives ne sauraient être comparées à la Doctrine sacrée. Pour la certitude, d'abord » : car enfin la certitude se mesure à la lumière; « et tandis que les sciences humaines n'ont pour elles que la lumière naturelle de la raison de l'homme toujours faillible, la science sacrée a pour elle la lumière de la science divine incapable d'erreur. La grandeur de l'objet aussi. Car la Doctrine sacrée a pour objet premier et principal, des choses qui par leur sublimité dépassent notre raison. Les autres sciences, au contraire, ne considèrent que ce qui est à la portée de la raison humaine ». Il est donc manifeste que la science sacrée l'emporte en dignité sur toutes les sciences humaines spéculatives. — Elle l'emporte aussi sur toutes les sciences pratiques. « Ce qui fait la dignité d'une science pratique, c'est qu'elle commande, par sa fin, à toutes les autres sciences pratiques dont la fin est subordonnée à la sienne. Par exemple, la science de la politique est supérieure à la science des armes, parce que le bien de l'armée est ordonné, comme à sa fin, au bien de la cité. Or, la fin de la Doctrine sacrée, à la

considérer en tant que pratique, n'est autre que la béatitude ou le bonheur éternel », fin dernière de tous les actes humains, et « à laquelle », par conséquent, « doivent être subordonnées les fins particulières des autres sciences pratiques, de quelque nature qu'on les suppose ». — Est-il besoin d'appuyer, pour faire saisir toute la portée de cette conclusion de saint Thomas et quel jour elle projette sur toutes ces questions aujourd'hui si âprement discutées et controversées, des rapports du spirituel et du temporel, de l'Église et de l'État, de la politique et de la religion, de l'art et de la morale, voire même de la science du gouvernement et de l'art militaire? La fin de la Doctrine sacrée est la béatitude éternelle à laquelle comme à leur fin dernière sont ordonnées toutes les fins particulières des autres sciences pratiques. Par conséquent, à la Théologie morale de commander, et à toutes les autres sciences pratiques d'obéir. Elles pèchent, et on doit les blâmer, les réprimer, chaque fois qu'elles compromettent, par leurs œuvres ou leurs ordinations, cette « béatitude éternelle », fin propre de la science sacrée et fin dernière de tous les actes humains, de toutes les sciences pratiques humaines. — Après ces lumineuses explications, saint Thomas conclut à nouveau, et certes il en a plus que jamais le droit : qu' « il est manifeste qu'en toute manière et sans réserve aucune, la Doctrine sacrée l'emporte en dignité sur toutes les autres sciences. »

L'*ad primum* explique pourquoi le doute est plus fréquent touchant les choses de la foi que touchant l'objet des sciences humaines. Ce n'est pas que ces choses-là soient moins certaines « en elles-mêmes » ; elles le sont au contraire « bien davantage ». Mais « elles sont moins à la portée de notre intelligence trop faible ». Aristote avait déjà remarqué, et saint Thomas le rappelle, qu'il en est de notre intelligence, « par rapport aux vérités les plus lumineuses, comme de l'œil de la chouette par rapport à la lumière du soleil ». Il n'y a donc pas à s'étonner que notre raison, si elle n'a pas soin de s'appuyer à chaque instant sur l'autorité et la lumière de Dieu, trébuche et soit comme prise de vertige, placée sur ces admirables sommets que la foi nous révèle. Saint Thomas fait remarquer, en finissant, que

quand bien même, à prendre les choses de notre côté, et étant donnée la faiblesse de notre intelligence, les vérités de la foi paraissent moins certaines et se prêtent moins à l'adhésion calme et sans trouble de notre esprit que les objets des sciences humaines; cependant, dès là que ce sont des choses si relevées, « la plus petite parcelle qu'on en peut saisir et entrevoir apporte plus de joie à l'âme que la connaissance plus facile des choses humaines et naturelles ». Et cette observation, Aristote l'avait déjà faite, ainsi que le note saint Thomas, en ce qui est même des sciences humaines comparées entre elles.

L'*ad secundum* précise admirablement les vrais rapports qui existent entre la science sacrée et les sciences humaines ou philosophiques. Oui, sans doute, « la Doctrine sacrée accepte volontiers les services que lui peuvent rendre les sciences humaines; mais c'est par condescendance et non par besoin ou par nécessité ». Elles n'augmentent pas d'un iota le degré de sa certitude ou la noblesse de son objet. « Ses principes ne lui viennent pas des autres sciences; elle les tient immédiatement de Dieu par révélation. » Tout ce que peuvent les autres sciences se borne à faire entrevoir ce qu'elle enseigne, et elle accepte, par condescendance pour l'homme, ce service de leur part. « Elle n'a pas avec elles les rapports d'inférieure à supérieure », comme, par exemple, la musique par rapport à l'arithmétique, ainsi que l'objection le voulait; « mais plutôt ceux de supérieure à inférieures qui sont pour elle des servantes. C'est ainsi que l'art ou plutôt la science de la politique met à contribution la science militaire ou des armes » pour mieux arriver à ses fins. « Et encore, si la Doctrine sacrée accepte ce service des sciences humaines, ce n'est pas qu'elle n'ait à elle seule assez de lumière pour se suffire » et pour éclairer l'intelligence humaine; « c'est parce que cette intelligence est trop faible et que trouvant plus à sa portée les choses des sciences naturelles, il lui est plus facile d'être conduite tout doucement, et comme par la main, de ces choses-là aux choses de Dieu. »

La Doctrine sacrée l'emporte en dignité sur toutes les autres sciences. — Va-t-elle jusqu'à mériter le nom de « sagesse »; et, à

ce nouveau titre, l'emporte-t-elle sur toutes les autres « sagesses » ?

C'est l'objet de l'article suivant.

Article VI.

Si la Doctrine sacrée mérite le nom de « sagesse »?

Nous avons ici trois objections. Les deux premières arguent d'un double caractère assigné par Aristote à la science qu'il avait appelée par excellence du nom de « sagesse », et qui n'était autre que la métaphysique. — Le premier de ces deux caractères est que la science qu'on appellera du nom de sagesse doit pouvoir disposer de toutes choses en souveraine et marquer à chaque science sa place : « le propre du sage, en effet, est d'ordonner ». Il s'ensuit qu'« on ne pourra jamais donner le nom de sagesse à une science qui dépend d'une autre et reçoit d'elle ses principes. Or, c'est le propre de la Doctrine sacrée ». — La seconde objection appuie sur le second caractère assigné par Aristote à la sagesse. Puisqu'elle est « la tête » des autres sciences, « il lui appartient de prononcer en dernier ressort même sur leurs principes ». Or, « la Doctrine sacrée n'a pas pour objet de prouver les principes des autres sciences ». — Ces deux premières objections étaient tirées des caractères philosophiques de la sagesse. — Une troisième objection, d'ordre plutôt théologique, argue de ce fait que, d'après l'enseignement de l'Écriture, « la sagesse appartient aux dons du Saint-Esprit ». Or, les dons du Saint-Esprit « ne s'acquièrent pas par l'étude : ils sont en nous par voie de communication surnaturelle. Puis donc que la Doctrine sacrée s'acquiert par l'étude, il s'ensuit qu'elle ne peut être appelée du nom de « sagesse ».

L'argument *sed contra* apporte un texte du Deutéronome (ch. IV, v. 6), où, manifestement, le nom de sagesse est donné à la Doctrine sacrée. Voulant recommander à son peuple les lois et observances qu'il leur a prescrites au nom du Seigneur,

Moïse leur déclare que ces lois « seront leur sagesse et leur intelligence aux yeux des nations ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par affirmer que « la Doctrine sacrée mérite le plus le nom de sagesse, parmi toutes les sagesses humaines, et cela, non pas dans tel ou tel ordre, mais simplement et d'une façon absolue ». Cette belle proposition une fois émise, saint Thomas la prouve. Il définit à qui convient le nom de « sage » dans chaque ordre particulier. « Le propre du sage est d'ordonner et de juger. » C'est, nous l'avons vu, la définition du sage, donnée par Aristote. « Or, tout jugement se fait en appliquant aux choses qui lui sont soumises la règle qui les domine. C'est dire que, dans chaque ordre donné, celui-là méritera le nom de sage, qui s'occupera de la cause ou de la règle suprême en cet ordre-là. Par exemple, dans l'ordre d'édifices à bâtir, l'homme d'art qui statue sur la forme du monument sera dit sage et architecte, par rapport aux ouvriers inférieurs qui rabotent le bois ou préparent la pierre. » Saint Thomas observe que saint Paul lui-même a parlé en ce sens quand il a dit (Ire Épit. *aux Corinth.*, ch. III, v. 10) : *Selon la grâce de Dieu qui m'a été donnée, j'ai posé le fondement comme un sage architecte, et un autre bâtit dessus.* « De même, dans l'ordre des actes humains, l'homme prudent est appelé sage, en tant qu'il ordonne les actes humains à leur véritable fin ; auquel sens il est dit dans les *Proverbes* (ch. X, v. 23) : *La prudence de l'homme constituera sa sagesse* ». Ceci posé, saint Thomas poursuit : S'il en est ainsi, si le nom de sage, dans chaque ordre, convient à celui qui s'occupe de la cause suprême en cet ordre-là, « celui-là donc méritera le nom de sage, par excellence, qui s'occupera de la cause suprême et universelle qui n'est autre que Dieu. Aussi bien voyons-nous que, pour saint Augustin (*de Trinit.*, liv. XII, ch. XIV), la sagesse se confond avec la connaissance des choses divines. Et précisément dans la Doctrine sacrée on s'occupe de Dieu considéré comme cause universelle et suprême, non pas seulement dans l'ordre naturel et selon que nous le pouvons connaître à l'aide des créatures, car, ainsi considéré, les philosophes eux-mêmes ont pu le connaître, selon qu'en témoigne saint Paul dans son

Epître *aux Romains* (ch. I, v. 19), mais même sous le jour de sa science à lui, en tant qu'Il a communiqué à d'autres par révélation ce que Lui seul savait de Lui-même ». « D'où il suit, conclut saint Thomas, que la Doctrine sacrée mérite par excellence le nom de sagesse. »

L'*ad primum* revendique pour la Doctrine sacrée le premier caractère de la sagesse, qui est, en effet, de pouvoir ordonner nos autres connaissances. Ce caractère ne saurait être enlevé à la Doctrine sacrée par le seul fait qu'elle reçoit ses principes de Dieu, comme le voulait l'objection. On n'aurait le droit de le lui contester que « si elle recevait ses principes d'une science autre que la science divine. Mais la science divine est la suprême sagesse qui règle et ordonne toutes nos connaissances ». Par conséquent, la Doctrine sacrée, en raison même de sa dépendance immédiate par rapport à la science divine, n'en sera que plus apte à revêtir le premier caractère de la sagesse.

L'*ad secundum* est très important. Il accorde que la Doctrine sacrée n'a pas à intervenir pour prouver les principes des autres sciences. La raison en est simple. « Les principes des autres sciences, ou bien sont évidents, et alors il n'y a pas à les prouver; ou, si on les prouve, c'est par quelque raison d'ordre naturel qui est donnée dans quelque autre science du même ordre. La Doctrine sacrée, au contraire, a pour connaissance propre, non pas ce que la raison démontre, mais ce que la révélation enseigne. D'où il suit qu'elle n'a pas à prouver ces sortes de principes. » Mais si la Doctrine sacrée n'a pas à prouver les principes des autres sciences, si elle n'a pas non plus à s'occuper directement de leur procédé qui est un procédé d'un autre ordre, tout à fait distinct et indépendant, ayant ses règles et son champ d'action, — cependant, quand ces diverses sciences émettent une conclusion quelconque, c'est à elle, à la Doctrine sacrée, qu'il appartient de prononcer, en dernier ressort, sur la vérité ou la fausseté de cette conclusion, en tant qu'elle concorde ou non avec les données de la Doctrine sacrée. C'est qu'en effet « tout ce qui, dans les autres sciences, sera trouvé en désaccord avec la vérité de la science sacrée, tout cela devra être condamné comme faux ». Et, en ce sens, nous disons qu'il appartient à la Doctrine

sacrée de « juger des autres sciences ». Saint Paul l'avait déjà proclamé en termes énergiques, soulignés ici par saint Thomas : *Nous renversons les raisonnements et tout rempart qui s'élève contre la science de Dieu.* (Ép. *aux Corinthiens*, ch. x, v. 4 et 5.)

L'*ad tertium* répond à l'objection théologique tirée du don de sagesse. Saint Thomas rappelle que « le propre du sage consiste à bien juger ». Mais il se hâte de distinguer « une double sorte de jugements ». D'où il infère que nous aurons aussi « deux sortes de sagesses ». Il est « une manière de juger, qu'on pourrait appeler affective ou instinctive et d'inclination ; c'est ainsi, par exemple, que l'homme vertueux juge instinctivement que tel acte conforme à la vertu doit être pratiqué, et il juge de la sorte parce que l'*habitus* de la vertu qui est en lui l'y incline. Aristote avait dit, en ce sens, que l'*homme vertueux est la règle et la mesure des actes humains*. (*Éthique*, liv. X, ch. v, nº 10 ; — dans le *Comment.* de saint Thomas, leç. 8). Une seconde manière de juger » consiste en un procédé plutôt scientifique et ne « relève » que « de la connaissance » de l'esprit ; « c'est ainsi qu'un homme instruit dans les choses de la morale pourra juger des actes de vertu, sans être vertueux lui-même. Le premier mode de juger, quand il s'agira des choses divines, appartiendra à la sagesse que nous disons être un des dons du Saint-Esprit ; auquel sens, saint Paul a pu dire, dans sa première Épître *aux Corinthiens* (ch. II, v. 15) : *L'homme de l'Esprit juge de tout ;* et saint Denys, en son chapitre II *des Noms divins : La doctrine de Hiérothée s'explique moins parce qu'il a appris que parce qu'il a vécu les choses divines.* Mais le second mode de juger appartient à la Doctrine sacrée en tant qu'on l'acquiert par l'étude, étude qui supposera, bien entendu, la révélation préalable des principes », d'où, par notre travail, nous tirerons les conclusions qui constitueront cette science sacrée à laquelle nous donnons, par excellence, le beau nom de sagesse. — Nous voyons par cet *ad tertium* de saint Thomas, que même à prendre le mot « sage » dans son sens le plus relevé, il a deux acceptions très distinctes, et qu'autre chose est de l'appliquer à un saint, autre chose de l'appliquer à un théolo-

gien. On peut être un très sage théologien, un très sage moraliste, sans être pour cela et nécessairement un grand saint.

Nous avons vu la nécessité d'un enseignement divin parmi les hommes. Nous avons vu que cet enseignement n'était pas un simple énoncé de propositions obscures ou un recueil de faits particuliers et sans portée doctrinale. Il constitue une vraie science où des conclusions certaines sont tirées de principes, obscurs sans doute pour nos intelligences, mais très lumineux en eux-mêmes, et dont la certitude absolue nous est garantie par la lumière de Dieu : lumière qui enveloppe et pénètre tout dans cet enseignement surnaturel, lui donnant, en même temps que son caractère distinctif, le caractère aussi d'une unité absolue et parfaite. Cette lumière de Dieu, qui distingue l'enseignement divin et l'unifie, le place tellement au-dessus de tous les enseignements humains, que, sans se diversifier, il possédera en lui, et à un degré tout à fait éminent, tout ce qu'il peut y avoir de bon et de parfait dans les multiples branches des sciences naturelles, métaphysiques et morales. Il sera tout ensemble pratique et spéculatif, sans être formellement ni l'un ni l'autre, mais dominant les deux, à l'instar de la science divine qui en est l'original et l'exemplaire. Et parce qu'il touche de très près à cette science divine dont il est la dérivation immédiate, il l'emporte en dignité et en perfection sur toutes les sciences humaines : les sciences spéculatives ne sauraient égaler ni sa certitude, ni la grandeur de son objet ; et les sciences pratiques gravitent autour de sa fin qui est leur centre. D'où il suit nécessairement que si le propre du sage est de tout ordonner et de tout contrôler, l'enseignement divin, qui domine tout et participe au souverain domaine de Dieu son unique objet, méritera par excellence et à un titre incomparable le beau nom de « sagesse ». Tels sont les caractères, telle est la noblesse et la grandeur de cet enseignement divin dont nous avions dit la nécessité et que nous avons nommé la Doctrine sacrée. — Nous avons déjà plusieurs fois, dans les articles qui précèdent, touché à ce qui forme son objet. Il importe d'étudier ce point avec une particulière attention. C'est ce que va faire saint Thomas dans l'article suivant.

Article VII.

Si Dieu est le sujet dont traite cette science?

Deux objections veulent prouver qu'on ne peut pas dire que le sujet de la science sacrée soit Dieu. — La première se tire du côté de *Dieu*. Elle observe que Dieu, dans sa nature, dans son essence, nous demeure inconnu. Saint Jean Damascène (*de la Foi orth.*, liv. I, ch. IV) avait déjà déclaré qu'*il nous est impossible de dire de Dieu ce qu'Il est*. Or, « le point de départ, pour toute science, c'est la nature ou l'essence de ce qui est son sujet. Il s'ensuit que Dieu ne peut pas être le sujet de la science sacrée ». — La seconde objection appuie du côté du *sujet*. Elle veut, à très bon droit, du reste, que « tout ce dont on traite dans une science appartienne à l'objet de cette science et rentre dans son sujet. Or, dans l'Écriture sainte ou la science sacrée, on ne traite pas que de Dieu. On traite aussi des créatures et des actes humains. Il est donc manifeste qu'on ne peut pas dire purement et simplement que le sujet de la Doctrine sacrée soit Dieu ».

L'argument *sed contra* souligne qu'en effet « le sujet d'une science est cela même dont on parle dans cette science ». Puis, appuyant sur le mot de « Théologie », qui est tiré du grec et signifie « doctrine où l'on parle de Dieu », l'argument conclut que « le sujet de la Doctrine sacrée sera donc nécessairement Dieu ».

Au corps de l'article, saint Thomas pose d'abord sa conclusion. Il le fait d'une manière très nette et très ferme. « La réponse, dit-il, est que Dieu est le sujet de cette science. » Pour prouver cette affirmation, il précise que « le sujet est à la science ce que l'objet est à la puissance ou à l'*habitus*. Or, on assigne proprement, comme objet de telle puissance ou de tel *habitus*, ce en raison de quoi tout le reste se rapporte à cet *habitus* ou à cette puissance. Par exemple, l'homme et la pierre se rapportent à la vue en tant qu'être colorés; ce sera la raison d'*être coloré* que nous assignerons comme objet de la puissance visive ». Pareil-

lement pour la science sacrée. « Tout ce qui s'y traite, s'y traite en raison de Dieu : ou bien parce que c'est Dieu Lui-même; ou bien parce que cela dit un certain ordre à Dieu de qui cela découle comme de son principe ou à qui cela retourne comme à sa fin. Ce sera donc Dieu et Dieu seul qui devra être dit le sujet de cette science. » Cette première preuve est magnifique. Elle nous montre la science sacrée, pour ainsi dire, pleine de Dieu. Dieu déborde de toutes parts en elle, et on ne peut pas faire un pas dans cette science sans être en contact avec Lui. Il nous sera facile de nous en convaincre à mesure que nous avancerons dans l'étude de la *Somme:* et dès la seconde question où il nous donnera la division de son ouvrage, saint Thomas nous montrera bien qu'en effet pour lui Dieu seul est le sujet de cette science. — La première preuve qu'il nous avait donnée, saint Thomas la confirme par une nouvelle considération. Il fait remarquer « que les principes de cette science ne sont autres que les articles de la foi et que la foi a Dieu pour objet ». Puis donc que « toute la science participe à la nature des principes » où elle est contenue en germe, « et porte sur le même sujet », il s'ensuit que toute la Doctrine sacrée doit porter sur un seul sujet qui est Dieu. — A la fin du corps de l'article, saint Thomas nous avertit que sa conclusion n'a pas été universellement admise. Il donne la raison des divergences et en cite même quelques-unes. Si quelques auteurs n'ont pas donné la même conclusion que nous, c'est qu'« ils considéraient les diverses matières dont on traite dans la science sacrée, et non pas la raison sous laquelle on en traite ». De là ces divergences qui ont fait assigner comme sujet de la science sacrée : aux uns, « les sacrements »; aux autres, « la Rédemption »; à d'autres, « le Christ tout entier », c'est-à-dire Jésus-Christ qui est « la tête » et l'Église qui est « son corps » mystique. « On traite, en effet, de toutes ces choses-là, remarque saint Thomas, mais en raison du rapport qu'elles disent à Dieu »: et si ce n'était ce rapport ou cet ordre qu'elles disent à Dieu, on n'en traiterait pas dans la Doctrine sacrée. C'est donc bien toujours Dieu et Dieu seul qui est le sujet de cette science.

L'*ad primum* accorde que « nous ne pouvons pas savoir de Dieu ce qu'Il est » par la vue directe de sa nature. Mais nous

le pouvons connaître « par ses effets, soit dans le monde de la nature, soit dans le monde de la grâce »; et cela suffit pour que « nous puissions démontrer de Lui certaines choses dans la science sacrée ». « C'est ainsi, observe saint Thomas, que même parmi les sciences humaines, il en est où, en lieu et place de la définition de la cause, on prend certains effets pour point de départ de certaines démonstrations au sujet de cette cause. »

L'*ad secundum* fait observer que s'il n'est pas possible de rapporter à Dieu tout ce dont on traite dans la Doctrine sacrée, « à titre de parties », puisque Dieu n'a pas de parties, « ou d'espèces », puisque Dieu est au-dessus de tout genre, « ou d'accidents », puisque Dieu n'a pas raison de substance, on l'y peut rapporter « comme disant avec Lui un certain ordre », Dieu étant le principe et la fin de toutes choses; et cela suffit.

Donc, le véritable sujet, la véritable et unique matière de la Doctrine sacrée, à prendre cette matière, si l'on peut ainsi s'exprimer, formellement, c'est Dieu. On n'y traite que de Lui, ou de ce qui se rapporte à Lui, *et en raison de ce rapport*. Cette conclusion si nette, et dont saint Thomas fera l'âme de toute sa *Somme théologique*, ramenant tout, dans la *Somme*, et y subordonnant tout à l'idée de Dieu, était loin d'être si expressément définie avant lui. Il nous a signalé lui-même plusieurs opinions divergentes. Elles se sont continuées après lui dans certaines écoles et pendant un certain temps. Tolet ne compte pas moins de douze opinions différentes sur cette question du sujet de la Doctrine sacrée. A vrai dire cependant, la cause de cette diversité et de cette multiplicité était dans l'inattention qu'on portait à bien voir le lien marqué ici par saint Thomas et qui rattache à Dieu toutes les autres matières dont on peut traiter dans cette science. — Nous devons remarquer ou rappeler que si le lien du rapport qu'ils disent à Dieu suffit pour rattacher à Dieu, comme à l'unique objet de la science sacrée, tous les objets dont on traite en elle, ce lien ne suffirait pas pour donner à la science sacrée son caractère surnaturel. Il se pourrait, en effet, que la raison, laissée à elle seule, ordonnât toutes ses connaissances à la connaissance de Dieu, et qu'elle considérât tout le reste ou comme

procédant de Dieu ou comme retournant à Dieu. Ce qui constitue, comme nous l'avons déjà dit, le caractère surnaturel de la science sacrée, c'est que non seulement elle traite de tout *par rapport à Dieu*, mais encore qu'elle traite de tout à *la lumière de Dieu*. — Après avoir justifié le fait d'une Doctrine sacrée, en en montrant la nécessité; après en avoir étudié les caractères, et la dignité, et l'objet ou le sujet, il nous faut maintenant considérer le mode dont cette Doctrine procède. C'est la question de la méthode. Elle fera l'objet des trois articles qui suivent (8-10) et qui sont les derniers de la question préliminaire. Nous étudierons d'abord le procédé de la Doctrine sacrée pris en lui-même (art. 8-9); ensuite, la manière dont on peut utiliser la principale de ses sources, qui est l'Écriture sainte ou la Bible (art. 10). Le procédé pris en lui-même se peut considérer d'une double façon : comme procédé scientifique (art. 8), et comme procédé populaire, si l'on peut ainsi dire (art. 9). Le procédé scientifique se concrétise dans l'argumentation. Nous devons donc, à ce sujet, nous demander si la science sacrée procède par mode d'arguments, c'est-à-dire si elle prouve, si elle explique, si elle défend ce qu'elle enseigne, ou si, simplement, elle ne fait que le proposer et l'imposer.

Tel est l'objet de l'article suivant.

Article VIII.

Si la Doctrine sacrée procède par voie d'arguments?

Deux objections tendent à prouver que la Doctrine sacrée ne procède pas par voie d'arguments. — La première s'appuie sur un double texte : l'un, de saint Ambroise, dans son livre *de la Foi catholique* (ch. XIII), déclarant qu'il n'y a pas à parler d'arguments, lorsqu'il s'agit de la foi; l'autre, de saint Jean (ch. XX, v. 31), nous disant que ce qui est écrit (et il s'agit de la Doctrine sacrée) a pour but de nous amener à la foi. D'où l'objection conclut qu'il n'y a pas à parler d'arguments ou de preuves quand il s'agit de la Doctrine sacrée. — La seconde objection pose un

dilemme. « A supposer que la Doctrine sacrée voulût fournir des preuves, elle ne les pourrait tirer que de la raison ou de l'autorité. Or, les preuves d'autorité sont les plus infimes de toutes les preuves, s'il en faut croire Boèce (liv. VI sur les *Topiques de Cicéron*); et il ne convient pas d'attribuer de telles preuves à la Doctrine sacrée. D'autre part, les preuves de raison vont directement à l'encontre de son but, puisque, au témoignage de saint Grégoire (Homélie 26 sur l'Évangile) : la foi n'a plus de mérite où la raison démontre. Il s'ensuit que la Doctrine sacrée ne procède pas par voie d'arguments ou de preuves. »

L'argument *sed contra* oppose le texte de saint Paul *à Tite* (ch. I, v. 9), où l'Apôtre recommande à son disciple de « garder fidèlement la parole enseignée, afin de pouvoir exhorter selon la saine Doctrine et réfuter les contradicteurs ».

Au corps de l'article, saint Thomas établit une double comparaison. Il compare la Doctrine sacrée aux autres sciences, et à la métaphysique qui, parmi les sciences humaines, porte par excellence le nom de sagesse. Nous savons, en effet, que la Doctrine sacrée mérite tout à la fois le nom de science et de sagesse. En tant que science, elle imite « les autres sciences, qui n'argumentent pas à l'effet de prouver leurs principes, mais qui, de ces principes mêmes, tirent des conclusions servant à leur développement. De même pour la Doctrine sacrée. Elle n'argumentera pas à l'effet de prouver ses principes, qui sont les articles de la foi; mais partant de ces principes elle tire des conclusions nouvelles : c'est ainsi que saint Paul, dans sa première Épître *aux Corinthiens*, ch. XV, v. 12 et suivants, argumente de la résurrection du Christ et prouve notre propre résurrection ». Mais la Doctrine sacrée n'a pas seulement à imiter le procédé ou la méthode des autres sciences. Il lui incombe aussi, n'ayant plus de science au-dessus d'elle et étant au contraire, nous l'avons dit, la sagesse par excellence, de remplir le même rôle que la métaphysique. Or, « le propre de la métaphysique est de suppléer à ce que les sciences inférieures sont incapables de faire. C'est à elle qu'il appartient soit de prouver ses propres principes et ceux des sciences inférieures, soit tout au moins de défendre ces principes contre ceux qui les nient ou les attaquent. Pour remplir

cette tâche, elle use d'un double procédé. Si l'adversaire concède quelque chose, elle disputera avec lui pour le convaincre d'erreur » et l'amener à accepter le point qu'il attaque. « Que s'il n'accorde rien, elle ne peut pas le convaincre ; mais il lui reste de détruire les sophismes sur lesquels il s'appuie. » Pareillement aussi pour la Doctrine sacrée. « Elle n'a pas de science au-dessus d'elle. » Et donc, « si quelqu'un nie ses principes, » qui sont les articles de la foi, « elle disputera avec l'adversaire et argumentera pour le convaincre, » pour lui prouver la vérité de l'article nié, « si l'adversaire admet quelques-uns des points contenus dans la révélation ; c'est ainsi qu'on établira l'article nié, par tel autre article que l'on accorde. Que si l'adversaire n'admet aucun des articles de la foi », comme c'est le cas des incroyants, « il n'y a plus de possibilité d'établir ou de prouver, à l'aide d'arguments et de raisons, la vérité des articles niés. Mais il demeure encore que si ces incroyants apportent des raisons contre les choses de la foi, on peut démolir ces raisons » ou plutôt ces sophismes, et en montrer l'inanité. « Dès là, en effet, que la foi repose sur le témoignage infaillible de Dieu et qu'il n'est pas possible que la vérité soit contraire à la vérité », il s'ensuit nécessairement et « il est manifeste que les raisons apportées contre la vérité révélée ne sont pas des raisons probantes, mais qu'elles sont des arguments solubles », en d'autres termes, des sophismes. Et l'on voit donc que c'est à un double titre que la Doctrine sacrée peut revendiquer la méthode scientifique de la preuve et de l'argumentation : d'abord, parce qu'elle tire, par voie de vrai syllogisme, des conclusions nouvelles de ses principes essentiels ; ensuite, ou en même temps, parce qu'il lui appartient d'établir ou de venger ses principes contre ceux qui les nient ou les attaquent.

L'*ad primum* répond que « si nous parlons d'arguments », quand il s'agit de la foi, « ce n'est pas pour prouver ou démontrer les vérités de la foi considérées en elles-mêmes ». Mais il demeure « cependant » que, « des articles de la foi » et en s'appuyant sur eux, dont la vérité intrinsèque nous est garantie par la lumière de Dieu, « notre raison peut » ensuite, et à leur lumière, « dégager, par voie d'argumentation probante, de nouvelles con-

clusions », ou encore établir et défendre un article par l'autre.

L'*ad secundum* est d'une importance souveraine. C'est un magnifique résumé, ou plutôt le tracé le plus sûr et le plus autorisé qui ait été fait d'un traité de Lieux théologiques. Les auteurs qui sont venus depuis n'ont fait que développer ce que nous enseigne ici saint Thomas. — L'objection portait sur deux points : sur ce que la Doctrine sacrée ne pouvait pas emprunter des arguments à l'autorité, et sur ce qu'elle ne pouvait pas les emprunter à la raison. Saint Thomas répond à ces deux points. Et d'abord, à la difficulté tirée de l'autorité. Saint Thomas nie que la Doctrine sacrée ne puisse pas, sans déchoir, puiser des arguments à cette source. Il dit qu'au contraire « le caractère propre et par excellence de cette science est de procéder par voie d'autorité ». Nous sommes ici, en effet, dans le domaine de la foi. « Ce n'est que par révélation que les principes de la Doctrine sacrée nous sont connus. Il faut donc que nous croyions à l'autorité de ceux qui ont reçu cette révélation. Chose qui n'entraîne pas, loin de là! pour cette Doctrine, une déchéance quelconque. Si, en effet », et comme le voulait l'objection, « les arguments puisés à la source d'une autorité humaine sont, de tous, les plus faibles, les arguments puisés à la source de l'autorité divine sont, de tous, les plus forts et les plus efficaces à convaincre ». Or, précisément, les arguments d'autorité de la Doctrine sacrée sont des arguments d'autorité divine. L'on croit telle proposition ou telle vérité, uniquement parce que Dieu l'a dite, affirmée, révélée. Ce n'est pas parce que des hommes nous l'ont dit. Il est vrai que des hommes ont été les organes ou les canaux de cette révélation divine. Mais quand nous adhérons à telle vérité révélée, ce n'est pas sur la foi ou l'autorité des hommes qui nous la transmettent; c'est sur la foi ou l'autorité de Dieu. L'autorité humaine des hommes qui ont reçu la révélation n'entre en jeu que pour nous *garantir le fait* de la révélation; nullement pour nous *certifier la vérité* de la proposition révélée. Et donc les arguments d'autorité qui sont, par excellence, les arguments de la Doctrine sacrée, loin de nuire à la dignité ou à la perfection de cette science, la consacrent au contraire et la rehaussent. — Voilà pour l'autorité. Et pour la raison? Est-il vrai que la Doctrine sacrée

ne puisse pas lui emprunter des arguments? Si, comme nous l'avons déjà fait remarquer, c'était pour prouver les articles de la foi, évidemment ce serait impossible. Mais s'il s'agit, « non plus de prouver les articles de la foi, mais de montrer certaines conclusions qui en découlent », ou de démontrer ce qui, dans l'enseignement de la Doctrine sacrée, est à la portée de la raison, ou de réfuter les raisons des adversaires quand elles s'attaquent aux choses de la foi, ou même de faire entrevoir, sans avoir, bien entendu, la prétention de les démontrer, ces mêmes vérités de foi, — non seulement il n'est plus interdit à la Doctrine sacrée de prendre à son service les lumières de la raison, mais même cela lui est souverainement utile et c'est souverainement convenable. « La grâce, en effet, ne détruit pas la nature; elle la suppose et la parfait. De même donc que le mouvement naturel de la volonté est pris au service de la charité, de même la lumière naturelle de l'intelligence doit être mise au service de la Foi. C'est ce que l'apôtre saint Paul pratiquait lui-même, ainsi qu'il s'en explique dans sa seconde Épître *aux Corinthiens*, ch. x, v. 5 : *Nous amenons*, disait-il, *toute pensée captive à l'obéissance du Christ*. Et de là vient que la Doctrine sacrée ne dédaigne pas de recourir à l'autorité des philosophes et des savants, même profanes, même hostiles, pour utiliser ce qu'ils ont pu connaître à la lumière de la raison. C'est ainsi que nous voyons, dans le livre des *Actes* (ch. xvii, v. 28), saint Paul en appeler au mot d'Aratus, qu'il cite devant les Athéniens en ces termes : *comme d'ailleurs l'ont dit quelques-uns de vos poètes : nous sommes d'une race divine*. » — Saint Thomas aurait pu arrêter là sa réponse. Il avait écarté la double difficulté soulevée par l'objection. Sa tâche était remplie. Comme, cependant, en résolvant cette double objection, il a été amené à mentionner les diverses sources de la Doctrine sacrée, il établit, par mode de corollaire, une comparaison entre ces diverses sources et précise d'un mot le caractère propre de chacune d'elles. Il distingue une triple sorte d'autorités : l'autorité des philosophes, l'autorité des écrivains inspirés, l'autorité des Pères et des Docteurs de l'Église. S'il s'agit de l'autorité des philosophes, « elle constitue une source étrangère d'arguments probables. L'autorité des écrivains ins-

pirés et des Pères et des Docteurs constitue une double source qui n'est plus étrangère, mais qui constitue un bien propre; seulement, il n'appartient qu'à l'autorité des écrivains inspirés de forcer l'assentiment de l'esprit et de fournir des preuves ou des arguments nécessaires, tandis que les Pères ou Docteurs ne peuvent fournir que des arguments plus ou moins probables. C'est qu'en effet notre foi ne repose que sur la révélation faite aux Apôtres et aux Prophètes qui ont écrit les livres canoniques, nullement sur les révélations particulières qui auraient pu être faites à tel ou tel Docteur ». Saint Augustin lui-même, comme le note saint Thomas, avait nettement marqué la différence dans sa lettre à saint Jérôme (*Lettre 82* — ou *19* — ch. I) : « Ce n'est qu'aux seuls livres des Écritures, appelés canoniques, que j'ai appris à rendre ce culte et cet honneur, de tenir fermement qu'aucun de leurs auteurs n'a pu en écrivant tomber dans l'erreur. Pour les autres, je les lis de telle sorte que quelle que soit leur sainteté ou leur science, je ne tiens pas pour vrai, sans examen, ce qu'ils ont pu penser ou écrire. »

Ainsi donc, nous avons, pour la Doctrine sacrée, une double sorte de lieux théologiques : les uns étrangers; les autres nous appartenant en propre. Les premiers sont constitués par les divers témoignages, de quelque nature qu'on les suppose (philosophie, sciences, lettres et arts), empruntés aux auteurs profanes, qui n'ont traité de ces diverses choses qu'à la lumière de la raison. Les autres sont constitués par les témoignages empruntés aux auteurs sacrés. Or, il faut savoir que les auteurs sacrés sont de deux sortes : les uns ont écrit ou parlé sous l'inspiration divine ou en se faisant l'écho de cette inspiration; les autres n'ont écrit qu'en leur nom personnel. Pour les premiers, il est clair que leur témoignage est absolument irrécusable, puisque ce témoignage était et demeure l'expression d'une pensée et d'une parole divines. Par conséquent, tout témoignage, emprunté à cette première source de l'Écriture inspirée ou de la Tradition divine, est absolument de foi, et de foi exclusivement et excellemment divine. S'il s'agit de la seconde source, il sera besoin d'une foule de distinctions. Nous entendons par cette seconde source tout

écrit, ou toute parole, ou tout signe émanant d'un auteur fidèle qui a écrit, ou parlé, ou signifié, non pas seulement en s'inspirant des lumières de la raison, mais en s'inspirant aussi des lumières de la foi. Or, cet écrit, cette parole, ce signe exprimaient, ou bien un jugement propre à l'auteur fidèle d'où ils émanent, ou bien une conclusion qu'il a tirée lui-même de certaines prémisses. Dans le premier cas, pour tant d'autorité qu'ait cet auteur-là, comme, dès l'instant qu'il ne s'agit que d'un pur homme, il est sujet à l'erreur, ce témoignage n'aura évidemment qu'une valeur probable. Dans le second cas, il faut examiner la nature des prémisses d'où la conclusion a été inférée. Si les deux prémisses sont nécessaires, la conclusion le sera aussi; que si les deux prémisses ne sont pas nécessaires, ou qu'une seule le soit, la conclusion ne sera que probable. Donc, quand un auteur fidèle émet une proposition comme un jugement personnel à lui ou comme une conclusion de prémisses non nécessaires, cette proposition appartient aux Lieux théologiques propres mais non nécessaires. Que si la proposition est une conclusion de prémisses nécessaires, elle appartiendra elle-même à une source de Lieux théologiques propre et nécessaire. Il faut remarquer toutefois que parmi les propositions puisées à cette dernière source, il y a des degrés divers de nécessité. Elles peuvent différer entre elles, soit en raison des prémisses d'où elles découlent, soit en raison de l'autorité de celui qui les a déduites. En raison des prémisses d'abord ; car ou bien les deux prémisses sont nécessaires de nécessité divine, comme explicitement contenues dans l'Écriture ou la Tradition ; ou bien elles ne sont toutes deux nécessaires que de par les lumières de la raison humaine ; ou bien l'une est nécessaire de nécessité divine et l'autre de nécessité humaine. Dans le premier cas, la conclusion sera nécessaire aussi de nécessité divine ; dans le second, de nécessité humaine ; dans le troisième, de nécessité mixte. Mais en aucun de ces cas, cette proposition ne pourra forcer l'assentiment des esprits, si ce n'est dans la mesure même où les esprits verront qu'elle découle ou non des prémisses. Il n'en est pas de même, quand ce n'est plus précisément en raison des prémisses, mais en raison de l'autorité qui déduit, qu'une proposition est nécessaire. Dans ce

second cas, elle forcera l'assentiment de l'esprit, quand bien même celui-ci ne voie pas la force ou le lien de la déduction ; elle sera, à proprement parler, *de foi :* de foi ecclésiastique ou divino-humaine, si c'est le Souverain-Pontife, ou un concile écuménique et le Souverain-Pontife, ou les congrégations romaines avec la sanction définitive du Souverain-Pontife, qui l'ont ainsi déduite ; — de foi théologique, c'est-à-dire plus ou moins apte à être définie par l'Église, si ce sont les congrégations romaines seules, ou des conciles particuliers, ou des Pères de l'Église, ou des Docteurs de l'Église, ou de simples théologiens en corps, ou en grande majorité, ou isolément, quand leur autorité est exceptionnelle.

De cet article VIII de saint Thomas, nous pouvons dégager et mettre dans son vrai jour le rôle du Docteur sacré. Le Docteur sacré a pour mission de *scruter la parole de Dieu à l'effet de la venger ou de la développer et de l'expliquer.* Ce n'est pas à lui qu'incombe directement le soin de rechercher d'une manière générale si Dieu a parlé et d'établir qu'Il l'a fait ; ni même d'exécuter autour et pour ainsi dire aux approches des sources de la Révélation, notamment de l'Écriture sainte, ces travaux spéciaux de critique soit textuelle, soit littéraire, soit historique, destinés à en faciliter l'intelligence. Tous ces divers travaux appartiennent à des sciences spéciales qu'il sera bon pour le Docteur sacré de connaître, qui lui seront même, en un sens, indispensables ; mais ils ne forment pas l'objet propre de sa science à lui. Pour lui, nous l'avons dit, sa mission et son rôle est de *scruter en elle-même* cette parole de Dieu que les travaux dont nous parlons lui ont fait connaître et qu'ils doivent l'aider à mieux comprendre ; il devra la scruter pour la *venger*, la *développer*, l'*expliquer*.

Qu'un incrédule ou incroyant quelconque s'insurge contre nos mystères, apportant des raisons ou plutôt des sophismes qui doivent, dans sa pensée, en détruire le sens et en montrer l'impossibilité; le Docteur sacré devra se tenir prêt pour détruire ces raisons et dénoncer ces sophismes. A cette fin, il lui faudra, on le comprend, avoir une intelligence très nette des sciences humaines. Il s'exposerait, sans cela, à ne pas entendre son adversaire

ou à n'être pas entendu de lui, et à le laisser triompher en apparence, au grand scandale des faibles. Il sera encore d'un grand secours dans cette lutte de posséder les auteurs qui jouissent auprès de l'adversaire d'une autorité incontestée ; car, si l'on peut trouver dans ces auteurs des assertions en faveur de la Doctrine sacrée, elles feront sur les esprits une impression salutaire. Ce sont ces autorités qui constituent ce que nous avons appelé, avec saint Thomas, le Lieu théologique *étranger*, où le Docteur sacré pourra très utilement aller puiser des arguments.

Si ce n'est plus avec un incroyant ou un rationaliste que l'on ait à lutter, mais avec des hérétiques ou des schismatiques, dans ce cas il appartiendra au Docteur sacré de prouver l'article attaqué par eux, à l'aide des autres articles qu'ils admettent. Il faudra ici posséder à fond l'ensemble de la Doctrine ; et il sera d'un grand secours d'en appeler aux autorités que ces hérétiques ou ces schismatiques admettent.

Mais ce n'est pas qu'en vue des incroyants ou en vue des hérétiques que le Docteur sacré doit s'appliquer à l'étude de la Parole de Dieu. C'est aussi et plus encore en vue des croyants et des catholiques. Sa mission sera, à ce titre, d'étudier ou de scruter la Parole de Dieu, moins pour la défendre que pour la développer et l'expliquer.

Des documents ou des articles de la Foi acceptés par tous, il s'appliquera à déduire, par un raisonnement sûr et une spéculation solide, le plus possible des vérités qu'ils renferment pour ainsi dire à l'infini. Son guide et son critérium, dans ce travail, sera le grand principe de l'analogie de la Foi. Il n'admettra jamais comme vérité, ce qui serait une déduction peu en harmonie avec les articles de la Foi, ou avec d'autres vérités déjà déduites par les Docteurs qui l'ont précédé et que le Pontife romain aurait sanctionnées de son autorité infaillible. Ces vérités constituent pour lui des Dogmes, et contre ces Dogmes aucune déduction ne saurait être admise. Il n'admettra même qu'avec la plus extrême réserve toute déduction nouvelle, si plausible qu'elle puisse d'ailleurs lui paraître, qui heurterait d'autres déductions non encore sanctionnées peut-être par l'autorité infaillible du Pontife romain et définies comme Dogmes, mais qui ont plus ou

moins d'aptitude à recevoir un jour cette sanction, parce qu'elles sont l'œuvre de Docteurs catholiques faisant autorité par leur ancienneté, par leur nombre ou par leur mérite exceptionnel. Il faudra donc, ici, et sous peine de s'exposer à de fâcheuses erreurs ou à des témérités déplorables, que le Docteur sacré possède à fond et traite avec un infini respect les ouvrages de ses devanciers, notamment les œuvres des Pères de l'Église et des Docteurs. Que si, dans son maniement des documents de la Foi ou des vérités qui y sont conténues, il arrive à découvrir soit des vérités nouvelles, soit des aspects nouveaux des vérités anciennes, son œuvre aura été une œuvre d'admirable progrès scientifique : *progrès qui n'est possible qu'à la condition expresse de garder intégralement tout ce qui existait déjà dans l'enseignement sacré tel que le donnait l'Église.*

En même temps qu'il les développe pour le plus grand bien des croyants et des fidèles, le Docteur sacré doit s'appliquer aussi à faire mieux entendre et pleinement goûter les vérités de la Foi. Cette partie de son rôle et de sa mission, appropriée surtout au bien des croyants, est ce qu'il y a de plus élevé et de plus excellent dans l'œuvre du Docteur sacré. Tant qu'il ne fait qu'établir contre les incroyants ou les hérétiques, ou par voie de déduction et de progrès, que telle proposition est vraiment du domaine de la Foi ou s'y rattache, il ne travaille qu'à *certifier l'existence de la vérité.* Mais c'est trop peu pour nos intelligences de savoir que telle proposition appartient au domaine de la Foi et que nous devons y adhérer; nous voulons ensuite scruter et contempler en elle-même cette vérité pour jouir de sa lumière. Nous voulons, dans la mesure du possible, saisir l'harmonie des termes qui la composent et saisir aussi l'harmonie de ses rapports avec le monde de la vérité tout entière. C'est ici que viennent ces sublimes envolées qui n'enferment plus nos esprits dans une sèche et aride discussion de textes, mais qui ouvrent à nos âmes les splendides horizons du monde de la nature, du monde des âmes, du monde des esprits, du monde divin lui-même en ce qu'il a de plus éblouissant et de plus radieux. Qui nous dira les joies d'âme du théologien, du Docteur sacré, qui vit habituellement dans ces sublimes régions? Et se peut-il con-

cevoir rien de plus grand, en même temps que de plus « utile », au sens profond de ce mot, que d'initier les âmes à ces magnificences? Qui donc oserait prétendre que nous ne devons plus désormais vaquer à ces hautes spéculations et que nous devons nous contenter de ce qu'il y a d'exclusivement *positif* dans le rôle du Docteur sacré? Autant vaudrait étouffer en nous le désir du divin ou nous en interdire l'accès, après nous avoir certifié qu'il existe. Mais c'est au contraire plus que jamais que nous avons besoin aujourd'hui de voir en elles-mêmes et de goûter dans leur synthèse harmonieuse les vérités de notre Foi. S'il n'est pas destiné à donner la Foi quand on ne l'a pas déjà, — et encore, combien d'esprits qui sont plus touchés, pour venir à elle, de la beauté de la Doctrine sacrée, qu'ils ne le seront par des séries de textes d'ailleurs très longues et très complètes, — toujours est-il que ce travail d'explication et de développement lumineux aura pour résultat d'affermir les âmes croyantes en leur donnant le goût savoureux des choses de la Foi[1].

Saint Thomas lui-même a pris soin de nous marquer la nécessité de ce procédé spéculatif et sa superiorité sur le côté purement positif des sciences théologiques. Il se pose, dans ses *Mélanges* (Quodlibet 4, art. 18), la question suivante : « Si les thèses théologiques doivent procéder par voie d'autorité ou par voie de raison » ; et il répond : « Tout acte doit s'accomplir selon qu'il convient au but que l'on poursuit. Or, quand il s'agit d'une enquête, elle peut être ordonnée à une double fin. — Il est une sorte d'enquête qui est ordonnée à écarter le doute sur la question de fait. Pour ces sortes d'enquête, en théologie, il faut surtout se servir des autorités qu'acceptent ceux avec qui l'on discute. Et, par exemple, si l'on discute avec des Juifs, on apportera les autorités de l'Ancien Testament. Si c'est avec des Manichéens, qui rejettent l'Ancien Testament, il faudra seulement se servir des autorités du Nouveau. Que si c'est avec des schismatiques, qui reçoivent l'Ancien et le Nouveau Testament, mais n'admettent pas la doctrine de nos saints, comme sont les

1. Cf. le très remarquable article publié par le P. Coconnier, dans la *Revue Thomiste*, nº de janvier-février 1903, sous ce titre : *Spéculative ou positive?*

Grecs, il faut, avec eux, s'appuyer sur les autorités du Nouveau ou de l'Ancien Testament et des Docteurs qu'ils admettent. Mais s'il s'agit d'adversaires qui n'admettent aucune autorité, il faut, pour les convaincre, recourir à la raison naturelle. — Outre cette première sorte d'enquête, il en est une autre magistrale dans les écoles, qui n'a plus pour but d'écarter l'erreur, mais d'instruire ceux qui écoutent, pour les amener à l'intelligence de la vérité qu'elle a en vue; et ici il faut s'appuyer sur des raisons qui aillent jusqu'aux racines de la vérité et fassent savoir comment est vrai ce qu'on enseigne. C'est qu'en effet si le maître se contente de résoudre une question par de simples autorités, celui qui écoute aura bien la certitude qu'il en est ainsi, mais en fait de science et d'intelligence il n'emportera rien et il se retirera vide. *Quaedam vero disputatio est magistralis in scholis, non ad removendum errorem, sed ad instruendum auditores, ut inducantur ad intellectum veritatis quam intendit: et tunc oportet rationibus inniti investigantibus veritatis radicem et facientibus scire quomodo sit verum quod dicitur : alioquin si nudis auctoritatibus magister quaestionem determinet, certificabitur quidem auditor quod ita est, sed nihil scientiae vel intellectus acquiret et vacuus abscedet.* » Il serait difficile de caractériser, en moins de mots et d'une façon plus précise en même temps que plus expressive, la différence des deux méthodes, positive et spéculative, et l'incomparable supériorité de cette dernière.

N'est-ce pas un devoir, pour nous, d'ajouter que nulle part ailleurs, mieux que dans la *Somme* de saint Thomas, on ne trouve réalisé ce magnifique programme du rôle du Docteur sacré que saint Thomas lui-même vient de nous tracer. Chaque article de la *Somme* en est un modèle achevé. Les objections résument le fond de toutes les difficultés que les incroyants peuvent faire au nom de la raison, et les hérétiques ou les fidèles mal éclairés, au nom d'une tradition mal comprise. Le *sed contra* se joue de ces difficultés, sans y répondre encore, quand elles n'intéressent pas trop directement l'essentiel de la Foi; ou les fait taire d'un mot admirablement choisi quand il s'agit de questions où le dogme est en cause (cf. P. Gardeil, *Revue Thomiste*, 1903, p. 439 et suiv.). La réponse aux objections résout les diffi-

cultés elles-mêmes; tandis que, dans le corps de l'article, saint Thomas déploie toutes les ressources de son génie, pour nous faire entrevoir et goûter la vérité révélée. Nul, plus que lui, n'a possédé cette « science des affirmations divines » qui, seule, à vrai dire, mérite le beau nom de « théologie », science « presque impossible », semble-t-il; car elle suppose que le même homme connaît, « d'une part, tout le dépôt de la Foi, les Écritures, la Tradition écrite et non écrite, les Conciles, les actes de la Papauté, et, d'une autre part, ce que saint Paul appelle *les éléments du monde*, c'est-à-dire tout et tout »; science admirable, qui « est la vue des rapports qui constituent et enchaînent tous les êtres, de Dieu jusqu'à l'atome, de l'infiniment petit jusqu'à l'infiniment grand »; et de Dieu, connu, non pas seulement à la lumière de la raison, mais à la lumière surnaturelle. C'est « de ce point de vue d'en-haut que le génie peut redescendre jusqu'aux extrémités de l'univers, interpréter par les rapports qui constituent l'essence divine ceux qui constituent les choses de l'homme et de la nature, puis, à l'aide d'un mouvement contraire, vérifier par les lois de l'être fini les lois de l'Être infini. Cette comparaison des deux mondes; l'illumination du second, qui est effet, par le premier, qui est cause, et la vérification du premier, qui est cause, par le second, qui est effet; ce flux et reflux de lumières, cette marée qui va de l'Océan au rivage et du rivage à l'Océan, la Foi dans la science et la science dans la Foi », — c'est l'œuvre même de Thomas d'Aquin, c'est la *Somme théologique*.

Nous avons dit, en effet, et nous n'avons pas à y revenir ici, puisqu'aussi bien chaque article de la *Somme* en fera la preuve éblouissante, combien saint Thomas a connu admirablement ces deux mondes, le monde créé et le monde incréé, dont parle en termes si magnifiques le P. Lacordaire (*Mémoire* pour la restauration des Frères Prêcheurs, ch. IV). Contentons-nous d'ajouter que s'il s'agit notamment du monde divin, saint Thomas reçut de Dieu des lumières incomparables. « Il eut, en considérant les mystères de Dieu, ce regard ferme représenté par l'aigle de saint Jean, ce trait de l'œil difficile à définir, mais que l'on reconnaît si bien, lorsque, après avoir médité soi-même sur une

vérité du christianisme, on interroge un homme qui a été plus loin que soi dans l'abîme ou mieux écouté le son de l'infini. Il en est d'un grand théologien comme d'un grand artiste[1] : l'un et l'autre voient ce que l'œil vulgaire ne voit pas ; ils entendent ce que l'oreille de la foule ne soupçonne pas ; et quand, avec les faibles organes dont l'homme dispose, ils viennent à rendre un reflet ou un écho de ce qu'ils ont vu et entendu, le pâtre même s'éveille et se croit du génie. Cette puissance de découverte dans l'infini étonnera ceux qui tiennent un mystère pour une affirmation dont les termes mêmes ne sont pas distincts ; mais ceux qui savent que l'incompréhensible n'est autre chose qu'une lumière sans bornes, qui fait qu'au jour même où nous verrons Dieu face à face nous ne le comprendrons pas encore, ceux-là se persuaderont aisément que plus l'horizon est immense, plus la vivacité du regard a de quoi s'exercer. Et la théologie a ce rare avantage, que les affirmations divines qui lui ouvrent l'infini de part en part lui sont une boussole en même temps qu'une mer. La parole de Dieu forme dans l'infini des lignes saisissables qui encadrent la pensée sans la restreindre et qui fuient devant elle en l'emportant. Jamais l'homme arrêté dans les liens et les ténèbres du fini n'aura l'idée de la félicité du théologien nageant dans l'espace sans bornes de la vérité, et trouvant dans la cause même qui le contient l'étendue qui le ravit. Cette union, au même endroit, de la sécurité la plus parfaite avec le vol le plus hardi cause à l'âme une aise indicible qui fait mépriser tout le reste à qui l'a une fois sentie. Or, nul ne la fait sentir plus souvent que la lecture de saint Thomas. Quand on a étudié une question même dans de grands hommes, et qu'on recourt ensuite à cet

1. Un jour, Gounod, à Rouen, en présence de Mgr Thomas et du nonce Rotelli, déclarait que si on lui eût fait connaître, quand il était au Séminaire, la *Somme* de saint Thomas, il est probable qu'il eût persévéré dans l'état ecclésiastique. Et s'échappant en une superbe envolée, à cette pensée du chef-d'œuvre de saint Thomas, il se mit à en faire un tel éloge, à en vanter les proportions et l'harmonie et la beauté en tels termes, que c'était merveille de voir et d'entendre vibrer cet immortel génie de la musique sacrée au souvenir et à la pensée de l'œuvre théologique enfantée par le génie de Thomas d'Aquin. — Nous devons le récit de cette scène à l'un de ceux qui en furent les heureux témoins, Mgr du Vauroux, du diocèse de la Rochelle, alors vicaire général de Rouen, et depuis évêque d'Agen.

homme-là, on sent qu'on a franchi plusieurs orbes d'un seul coup et que la pensée ne pèse plus. » Il n'est pas jusqu'à son style dont on a pu dire qu'« il fait voir la vérité dans les plus grandes profondeurs comme on voit les poissons au fond des lacs limpides, ou les étoiles au travers d'un ciel pur ; style aussi calme qu'il est transparent, où l'imagination ne paraît pas plus que la passion, et qui cependant entraîne l'intelligence. » (P. Lacordaire, *Mémoire*, ch. IV.)

La Doctrine sacrée est une science et une science de raisonnement, en ce sens que des articles de la foi qui sont ses principes, elle procède à la démonstration de certaines autres vérités qui en découlent ; — ou encore en ce sens qu'elle défend un de ses principes ou un de ses articles à l'aide des autres, quand il est attaqué par des hommes qui, sans admettre tous les articles, en admettent certains ; — ou même en ce sens qu'elle argumente contre ceux qui attaquent tous ses principes, c'est-à-dire tout ce qui est de foi, en leur démontrant, par la raison ou par les autorités qu'ils admettent, que leurs attaques ne portent pas. Enfin, elle est encore science de raisonnement, quand, après avoir ainsi victorieusement établi ou vigoureusement défendu une vérité de foi, elle s'applique, à l'aide de la raison humaine et en recherchant, par tous les moyens possibles, jusqu'aux racines de cette vérité, à la goûter elle-même et à la faire goûter aux âmes fidèles. — Tout ceci est le propre du Docteur. C'est le procédé scientifique de la Doctrine sacrée. Mais à côté du procédé scientifique, n'y a-t-il pas ce que nous pourrions appeler le procédé populaire où l'on incarne, pour ainsi dire, les vérités trop abstraites et trop métaphysiques, en des images, en des comparaisons sensibles qui les mettent à la portée des plus humbles ? Oui, ce procédé existe ; et saint Thomas le va justifier dans l'article suivant.

ARTICLE IX.

S'il est bon que l'Écriture sainte use de métaphores ?

Ici saint Thomas prend le mot « Écriture sainte » au sens où nous le prenons ordinairement ; il s'agit de l'Écriture sainte pro-

prement dite, ou plutôt de l'enseignement divin, de la Doctrine sacrée, tels que nous les trouvons dans la sainte Écriture. Cet article est très instructif pour la prédication. Les objections que saint Thomas s'y pose sont des plus intéressantes. — La première ne paraît pas très flatteuse pour la poésie. Elle est pourtant fort exacte. Elle suppose que « la poésie est la plus infime de toutes les sciences ». Or, « le propre de la poésie est de procéder par métaphores et par tableaux ». Il semble donc que c'est ravaler la Doctrine sacrée que de supposer qu'elle use de métaphores. Cette première objection se tirait de la dignité de la science sacrée. — La seconde se tire de sa fin. « La fin de la Doctrine sacrée est de manifester aux hommes la vérité; aussi bien promet-on une récompense à tous ceux qui travaillent à cette manifestation de la vérité : *Ceux qui me font connaître*, est-il dit dans le livre de *l'Ecclésiastique*, ch. XXIV (v. 31), *auront la vie éternelle*. Mais le propre des métaphores est de voiler la vérité. Il semble donc bien que la Doctrine sacrée ne peut pas user de métaphores. » — La troisième objection se tire du choix qui devrait être fait parmi les comparaisons sensibles et qui pourtant ne l'est pas. « Il semble qu'on ne devrait prendre que les créatures sensibles les plus élevées, puisqu'elles sont le plus rapprochées de Dieu. Or, il n'en est rien; et c'est souvent du côté des créatures corporelles les plus infimes qu'on tire des comparaisons dans la sainte Écriture. »

L'argument *sed contra* est un texte du prophète Osée (ch. XII, v. 10) où Dieu lui-même affirme qu'Il s'est manifesté à ses prophètes sous forme de similitudes ou de métaphores : *J'ai multiplié les visions et par les prophètes j'ai proposé des paraboles, des similitudes*. « Or, proposer des paraboles ou des similitudes, c'est user de métaphores. Donc, le langage métaphorique convient parfaitement à la sainte Écriture. »

Au corps de l'article, saint Thomas pose sa conclusion dès le début. Il affirme qu'« il convient à la sainte Écriture », à la Doctrine sacrée, « de livrer, sous forme de similitudes corporelles, les choses divines et spirituelles ». De cette affirmation, il apporte deux preuves : l'une, tirée de la manière dont Dieu pourvoit au bien de sa créature; l'autre, tirée de ce que l'enseignement sacré doit être donné aux petits comme aux grands, aux ignorants

comme aux savants. — La première raison s'appuie sur ce que « Dieu pourvoit toujours au bien de ses créatures selon que leur nature le requiert. Or, il est dans la nature humaine que l'homme ne s'élève aux choses spirituelles et du monde intelligible qu'en partant du matériel et du sensible. C'est qu'en effet — note divinement saint Thomas — toutes nos connaissances partent du monde sensible. Il était donc convenable que dans l'enseignement de la science sacrée, dans la sainte Écriture, les choses divines nous fussent livrées sous des métaphores corporelles ». Saint Thomas apporte à l'appui de cette première raison un beau texte de saint Denys, chapitre premier de la *Hiérarchie céleste*, où il est dit qu'*il est impossible que le rayon de la vérité divine luise pour nous si ce n'est tempéré sous la variété des symboles.* — La seconde raison se tire de ce que, parmi les hommes, il en est qui seraient incapables de saisir la vérité en elle-même, surtout quand il s'agit de vérités aussi relevées que celles de la science sacrée, si on ne la leur proposait pas sous forme concrète et sensible. Puis donc, que l'enseignement divin de « l'Écriture sainte devait indistinctement s'adresser à tous, selon ce mot de saint Paul (*aux Romains*, ch. I, v. 14) : *Je me dois aux savants et aux ignorants*, il convenait qu »' à côté d'un enseignement purement abstrait et scientifique, « se trouvât aussi un enseignement » concret, sous forme d'exemples, d'images, de métaphores, « qui livrât les choses spirituelles sous des similitudes corporelles ; ainsi, du moins, pourraient les saisir même les esprits incultes qui ne peuvent pas atteindre dans leur vérité pure les choses du monde intelligible ». — L'Évangile nous offre le modèle le plus achevé de l'heureux mélange qu'on peut faire de ces deux enseignements. De là son charme incomparable et son universelle popularité. Qui donc a dit qu'on ne peut pas servir au peuple des plats d'idées ; il est incapable de les digérer. Si au contraire on lui incarne l'idée dans un fait, dans une image, aussitôt il la saisit.

L'*ad primum* n'accepte pas que d'user de métaphores soit pour la Doctrine sacrée une cause de déchéance. C'est qu'il y a une grande différence entre la manière dont la poésie use de métaphores et celle dont la Doctrine sacrée en use. Dans la pre-

mière, on se préoccupe très peu de la vérité. « On cherche le tableau pour lui-même. » On n'y parle guère qu'à l'imagination. Dans la seconde, il n'en va pas de même. Ce qu'on veut donner, c'est la vérité. Mais comme cette vérité est trop haute, on la met à la portée de nos faibles esprits en la voilant sous des symboles. La métaphore n'est plus recherchée pour elle-même ; « on n'en use que pour la vérité ». — A noter, dans cet *ad primum*, un mot délicieux de saint Thomas. Après avoir marqué que le poète, qui cherche surtout à plaire, beaucoup plus qu'à instruire, « cherche le tableau pour lui-même », saint Thomas en donne la raison dans ce mot si juste et si profond : « C'est que l'homme aime naturellement tout ce qui est tableau et représentation : *repraesentatio enim naturaliter homini delectabilis est.* »

L'*ad secundum* n'accorde pas que les comparaisons, les similitudes, les métaphores aient pour résultat ordinaire et nécessaire de cacher la vérité. « Quand Il emploie ces sortes de métaphores, Dieu éclaire en même temps l'esprit pour lui en faire saisir le sens ; et après l'avoir saisi, l'esprit le traduit ensuite aux autres d'une façon plus directe. Aussi bien voyons-nous que ce qui est livré sous forme de métaphore dans un passage de l'Écriture se trouve, en d'autres passages, exprimé plus nettement. D'ailleurs même cette occultation de la vérité sous le voile des symboles » peut être voulue de Dieu ; car elle « est utile à exercer la sagacité des studieux et des bons, en même temps qu'elle dérobe nos mystères aux railleries des incroyants dont il est dit dans saint Matthieu (ch. VII, v. 6), qu'*il ne faut pas donner aux chiens les choses saintes* ».

L'*ad tertium* répond à la difficulté tirée du peu de noblesse de certaines comparaisons ou de certaines images qu'on trouve dans l'Écriture. Saint Thomas n'hésite pas à affirmer, après saint Denys (ch. II de *la Hiérarchie céleste*), que « ces sortes de comparaisons sont préférables à d'autres qui pourraient nous paraître plus relevées et plus nobles ». Il en apporte trois raisons. — « La première est que, par là, on prévient plus sûrement le danger d'erreur » et d'idolâtrie ; « danger qui pourrait exister si l'on représentait les choses de Dieu sous des images trop nobles » : il se pourrait, en effet, que l'on prît ces images pour la divinité

elle-même, « surtout quand il s'agit d'esprits grossiers qui ne savent rien concevoir au delà ou au-dessus du monde des corps ». — Une seconde raison porte sur ce qu'un tel mode d'enseignement « correspond mieux à notre mode de connaître actuellement et dans cette vie. Ici-bas nous savons moins, de Dieu, ce qu'Il est que ce qu'Il n'est pas. Et ces comparaisons ou ces images prises parmi les êtres les moins nobles ont précisément pour but et pour résultat de nous mieux faire apprécier combien Dieu doit être au-dessus de tout ce que nous disons ou pensons de Lui ». — Enfin, une troisième raison, très à noter celle-là et qui rappelle la fin de l'*ad secundum* précédent, est que, « de la sorte, les choses divines sont plus sûrement cachées aux indignes ». C'est la raison que donna le Christ à ses disciples quand ils lui demandèrent pourquoi Il parlait en paraboles à ceux qui l'écoutaient : « *Ut videntes non videant et audientes non intelligant!* afin que, regardant, ils ne voient pas et, écoutant, ils n'entendent pas ! »

Après avoir justifié le procédé de la Doctrine sacrée au double point de vue scientifique et populaire, saint Thomas expose, dans un dernier article, la manière spéciale dont nous pouvons puiser à la source principale de l'enseignement divin, qui est la sainte Ecriture, la Bible. Déjà, nous l'avons noté, dans l'article précédent, il était plus spécialement question de cette source principale de l'enseignement divin. Saint Thomas se demande, dans ce nouvel article, qui sera le dernier de la question, si la sainte Ecriture, la Bible, sous une même lettre, peut avoir plusieurs sens, de telle sorte que, dans l'enseignement de la Doctrine sacrée, on la puisse exposer de diverses manières, toutes d'ailleurs légitimes et aptes à augmenter notre connaissance des mystères de Dieu.

Tel est l'objet de l'article suivant.

ARTICLE X.

Si la sainte Écriture, sous une même lettre, a plusieurs sens?

C'était un fait universellement reçu, du temps de saint Thomas, d'expliquer l'Écriture sainte en des sens multiples. Tous les docteurs, dans l'École, et tous les Maîtres en théologie s'y conformaient. L'usage même avait prévalu, comme nous le va rappeler la première objection, de ramener à quatre les multiples sens selon lesquels on exposait l'Écriture. On appelait ces quatre sens des noms suivants : historique ou littéral, allégorique, tropologique ou moral, et anagogique. Saint Thomas, dans le présent article, se propose de justifier cet usage et de légitimer la division classique de ces divers sens. On peut dire, sans exagération, que le présent article de saint Thomas est d'une importance extrême pour l'intelligence de l'Écriture sainte : il en est en quelque sorte la clef.

Trois objections veulent prouver que d'exposer l'Écriture sainte en des sens multiples, et notamment selon les quatre sens indiqués, est un abus. — La première argue de ce que « toute multiplicité de sens, en un seul et même écrit, ne peut qu'engendrer la confusion, être une cause d'erreur et enlever au raisonnement toute sa force; de là vient qu'avec des propositions à sens divers, il est impossible de conclure : on précise même à ce sujet certaines espèces de sophismes. Puis donc que la sainte Écriture doit pouvoir manifester la vérité sans ombre d'erreur, il ne se peut pas qu'en elle se trouve la multiplicité de sens dont il s'agit ». — La seconde objection veut montrer qu'on ne s'entend pas sur les divers sens à chercher dans les Écritures. Ainsi, « saint Augustin, dans son livre *De l'utilité de la foi*, ch. III, dit que l'*Ancien Testament s'explique selon un quadruple sens : l'histoire, l'étiologie, l'analogie, l'allégorie*. Or, ces quatre sens diffèrent du tout au tout des quatre sens indiqués ». — Une dernière objection prétend qu'il faudrait assigner un plus grand nombre de sens qu'on ne le fait d'ordinaire; et, par exemple,

elle voudrait qu'on ajoute « le sens parabolique » ou métaphorique.

L'argument *sed contra* apporte un texte de saint Grégoire répondant au titre de l'article ; savoir : s'il faut chercher plusieurs sens sous une seule et même lettre. Saint Grégoire dit que oui (liv. XX de sa *Morale*, ch. 1) : l'*Écriture sainte, par sa manière même de s'exprimer, l'emporte sur toutes les sciences : c'est ainsi qu'en un seul et même discours, tandis qu'elle narre le fait, elle nous livre un mystère.*

Au corps de l'article, saint Thomas va légitimer la multiplicité des sens dans l'Écriture, et cette multiplicité telle qu'on l'admettait dans l'École, de son temps. Il justifie d'abord la division en sens littéral et en sens spirituel. Ensuite, il légitime la subdivision du sens spirituel en sens tropologique, allégorique et anagogique. — Et d'abord, la division du sens de l'Ecriture en sens littéral et en sens spirituel. De tous les livres qui existent, il n'y a que l'Ecriture sainte, œuvre de Dieu, à laquelle cette division puisse s'appliquer. C'est, en effet, sur la raison de *Dieu auteur de l'Écriture* que saint Thomas appuie toute sa preuve pour légitimer le double sens dont nous parlons. « Dieu, dit-il, est l'*auteur de l'Écriture.* » Or, il existe cette différence entre Dieu auteur de l'Écriture et les hommes auteurs de livres humains, que les hommes peuvent bien, pour exprimer leur pensée, ajuster des mots ; mais ils ne sauraient, pour cela, disposer les événements, car les événements ne sont pas en leur pouvoir. Dieu, au contraire, tient tout dans sa main. « Il peut donc, s'Il le veut, manier les événements » avec non moins de facilité que nous manions les lettres et les mots, « afin de leur faire signifier ce qu'Il entend ». Et c'est précisément ce qu'Il a fait dans la sainte Écriture. Il a tracé, dans ce Livre, le récit d'événements qu'Il avait disposés, dans sa Providence, comme figures et comme expressions d'événements ultérieurs qui devaient se passer un jour. « Et de là vient que, tandis que dans toutes les autres sciences, il n'y a que les mots qui signifient, cette science sacrée a ceci de tout à fait propre, que les événements eux-mêmes, signifiés par les mots, signifient à leur tour autre chose. » De là, le double sens que nous trouvons dans l'Écriture : l'un littéral, ou

historique, résultant, comme dans tout livre, de l'agencement intentionnel des lettres et des mots : « cette première signification, en effet, où les mots signifient telle chose, constitue le premier sens, qui est le sens historique ou littéral »; l'autre, spirituel, résultant de l'agencement intentionnel des faits que le sens littéral nous traduit : car « cette autre signification, où les choses signifiées par les mots signifient, à leur tour, d'autres choses, est ce que nous nommons le sens spirituel, qui est fondé sur le sens littéral et le suppose » toujours. — Il n'y a pas que ce double sens dans l'Écriture. « Le sens spirituel », à son tour, « se subdivise » et donne naissance à trois sens nouveaux : le sens allégorique, le sens tropologique et le sens anagogique. C'est qu'en effet, Dieu a de telle sorte disposé les événements dont Il nous fait le récit dans son Livre, que tout ce qui précède signifie ce qui suit. « Saint Paul lui-même, dans son Épître *aux Hébreux*, ch. VII (v. 19), nous avertit que la Loi ancienne était la figure de la Loi nouvelle; et cette dernière, comme le note saint Denys (ch. V de la *Hiérarchie ecclésiastique*), est elle-même la figure de la gloire dans le ciel. Il y a encore que dans la Loi nouvelle, tout ce qui s'est passé dans le Christ, notre chef, est la figure de ce qui doit se passer en nous, qui sommes ses membres. » Nous aurons donc, en plus du sens littéral, trois sens spirituels dans la sainte Écriture : l'un, qui se tirera de l'Ancien Testament, par rapport au Nouveau; l'autre, qui résultera de tout ce qui, dans le Christ ou dans ce qui touche au Christ, pourra nous servir de modèle et de type d'action; le troisième, enfin, qui sera l'ensemble de l'Ancien et du Nouveau Testament, symbolisant la gloire qui nous attend dans le ciel. « Selon », en effet, « que ce qui est dans l'ancienne Loi signifie ce qui est dans la Loi nouvelle, nous avons le sens *allégorique*; selon que ce qui s'est passé dans le Christ ou dans ce qui figurait le Christ est le signe de ce que nous devons faire nous-mêmes, nous avons le sens *moral* », ou tropologique; « selon que tout cela signifie les biens qui sont dans l'éternelle gloire, c'est le sens *anagogique* ». Ce dernier mot, qui est un mot d'origine grecque, signifie littéralement *qui conduit en haut:* comme tropologique signifie *qui a trait aux mœurs:* et allégorique, *qui parle d'un autre.*

— Tels sont donc les quatre sens de l'Écriture, dont le premier est littéral; et les trois autres, spirituels ou mystiques. — Saint Thomas ajoute, en finissant : « Mais, parce que le sens littéral est celui que l'auteur a en vue; puisque l'auteur de l'Écriture est Dieu, qui, d'un seul regard, embrasse simultanément toutes choses, il n'y a aucun inconvénient, ainsi que le note saint Augustin au XII[e] livre de ses *Confessions* (ch. XXXI), si, même selon le sens littéral, en une seule lettre de l'Écriture, nous trouvons plusieurs sens. » — On a beaucoup discuté sur ces dernières paroles de saint Thomas. On se demande s'il a voulu dire que le sens littéral proprement dit, qui se contredivise aux sens spirituels, peut être multiple dans la sainte Écriture; ou si même les sens spirituels pouvaient être dits, chacun, et d'une certaine manière, quand il s'agit de l'Écriture, des sens littéraux. La première interprétation paraîtrait s'imposer; d'autant que saint Thomas, en plusieurs autres de ses écrits (cf. *de Potentia*, q. 4, art. 1; *Quodlibet*, 7, q. 6), admet comme possible cette multiplicité du sens littéral proprement dit; et que la tournure dont il s'est servi dans la phrase que nous venons de lire semble difficilement conciliable avec la seconde interprétation. Pourtant, il en est qui ne veulent pas de cette première interprétation. Et ils s'appuient surtout, pour l'exclure, sur la réponse *ad primum*, où saint Thomas semble, en effet, la rejeter. Voyons donc, et tout d'abord, cette réponse.

L'*ad primum* a pour but d'exclure l'objection première, tirée de ce que la multiplicité des sens en question, tels qu'on les admettait dans l'École, aurait pour effet d'engendrer l'équivoque et la confusion dans les esprits. Saint Thomas répond que l'inconvénient qu'on signale n'existe pas, « parce que ces divers sens ne s'entendent pas en cette manière, qu'un même mot signifierait plusieurs choses; ce sont les choses mêmes signifiées par les mots, qui peuvent à leur tour signifier d'autres choses ». « Il n'y a donc pas, ajoute-t-il, de confusion possible dans la sainte Écriture, puisque tous les autres sens reposent sur un seul, le sens littéral, qui est aussi le seul d'où l'on puisse tirer quelque argument; on ne le peut pas de ce qui n'est dit que par mode d'allégorie; saint Augustin avait déjà fait

cette remarque dans son Épître *contre Vincent le Donatiste* (ép. 93 — ou 48, — ch. VIII); remarque qui ne va pas à diminuer, en quoi que ce soit, l'autorité » ou la force probante « de l'Écriture, parce qu'il n'est rien, de ce qui est contenu dans le sens spirituel, qui soit nécessaire à la foi, et qui ne se trouve exprimé d'une façon littérale ou historique en quelque autre endroit de l'Écriture ».

Saint Thomas, dans cette réponse, dit expressément que les divers sens de la sainte Écriture ne s'entendent pas en cette manière, qu'*un même mot signifierait plusieurs choses*. Il semble donc bien exclure toute multiplicité du sens littéral. Cependant, et quand on lit attentivement son texte, on voit qu'il n'applique cette formule qu'aux quatre sens qui étaient en question. Il se pourrait qu'il n'ait pas en vue la multiplicité du sens littéral lui-même, en tant qu'il se contredivise aux trois sens spirituels. Pour exclure l'objection d'équivoque, si on l'appliquait à la multiplicité du seul sens littéral, il suffirait d'observer que dans toute proposition il y a toujours un premier sens qu'on pourrait appeler le sens obvie, qui se présente de lui-même à l'esprit et sur lequel tout le monde convient; — ce qui n'empêche pas qu'à côté de ce sens obvie ne puissent se trouver d'autres sens, d'autres significations dans lesquelles cette proposition pourra se prendre encore à la lettre, d'une manière fort légitime, quoique tous les esprits ne saisissent pas avec une égale promptitude ces nouveaux sens, plus délicats par eux-mêmes et moins accessibles que le premier. Il est très vrai que s'il ne s'agissait que d'un livre humain, on pourrait se demander si l'auteur a jamais pensé à ces autres sens qu'on découvre dans son livre. Mais quand il s'agit de l'Écriture sainte, œuvre de Dieu *qui embrasse tout d'un seul regard*, il n'en va plus de même. Aussi bien saint Thomas veut-il que « toute vérité qui peut, sans violenter la lettre et le contexte, s'adapter à l'Écriture, soit tenue pour son véritable sens » (*de Potentia*, q. 4, art. 1). « N'allez donc pas, dit-il encore, tellement limiter l'Écriture à un sens donné, que vous prétendiez exclure les autres sens qui, en eux-mêmes, sont vrais, et peuvent, en sauvant les exigences de la lettre, s'adapter à l'Écriture. Cela tient

à sa dignité, que sous une même lettre elle contienne plusieurs sens; par là, en effet, elle peut convenir à toutes les intelligences, et chacun s'émerveillera de pouvoir trouver dans les divines Écritures la vérité qu'il aura conçue dans son esprit.[1] » (*Ibid.*)

On voit, par ces dernières paroles de saint Thomas, combien peu sont dans l'esprit de l'Écriture, ceux qui entendent n'expliquer ses divers livres qu'au seul sens littéral obvie, et qui n'ont, pour tous les autres sens que la piété y découvre, qu'un dédain plus ou moins avoué. Qu'on ne puisse pas s'appuyer sur ces divers sens ultérieurs, quand on argumente avec des hommes qui n'ont pas notre foi et pour lesquels l'Écriture n'est qu'un livre humain, rien de plus évident, et saint Thomas lui-même nous en a expressément avertis. Mais ce serait un excès blâmable et pernicieux de ne penser, en lisant l'Écriture, qu'aux ennemis de notre foi et de nous oublier nous-mêmes ainsi que la multitude des fidèles. N'est-ce pas, en effet, d'abord pour ses fidèles, que Dieu a donné son Écriture? Or, la vraie manière de lire l'Écriture, pour ceux qui ont la foi, ce n'est pas de s'arrêter au seul sens littéral obvie, mais de rechercher, sans cesse et avec une sainte avidité, au travers du sens littéral, qui n'est souvent qu'une écorce, la moelle des sens spirituels que Dieu y a cachés. Par exemple, il est, dans la Genèse, un chapitre où l'on raconte que Joseph fut vendu par ses frères. Le fait de Joseph vendu par ses frères, voilà le sens littéral de ce passage; et ce sens est appelé littéral, parce qu'il résulte immédiatement de l'acception naturelle et simple de la lettre ou des mots. Mais que, dans ce fait et par ce fait de Joseph vendu par ses frères, on voie et on lise cet autre fait non moins véritable et autrement important, de Jésus livré par les Juifs, voilà ce que nous appelons chercher le sens spirituel de la Bible et non plus seulement le sens littéral. Or, n'est-il pas de toute évidence que ce second fait, signifié par le premier, occupait dans la pensée divine le premier rang, et que, par suite, négliger ou refuser de l'y voir, c'est dénaturer ou tout au moins

1. Cf. l'article du P. Blanche dans la *Revue Thomiste*, mai-juin 1906, p. 192 et suiv.

méconnaître ce qu'il y a de principal dans la pensée de l'Auteur qui nous a donné l'Écriture? Il faut donc, quand un fait nous est raconté dans l'Écriture sainte, ne pas s'arrêter systématiquement à ce fait, mais savoir lire au travers de ce fait lui-même et passer au delà pour atteindre la pensée divine qu'il nous cache et nous livre tout ensemble. C'est là, quoi qu'on en puisse dire, la grande manière de lire l'Écriture sainte; c'est la lire, comme elle a été écrite : en Dieu!

L'*ad secundum* explique le texte de saint Augustin qui faisait difficulté dans l'objection, et le ramène à la division ordinaire que nous avons exposée. « Les trois » premiers sens, nommés par saint Augustin, « l'histoire, l'étiologie et l'analogie, rentrent dans le sens littéral. Par *histoire*, en effet, saint Augustin, ainsi qu'il s'en explique lui-même, entend le simple énoncé d'une proposition ou d'un fait; par *étiologie* » (de deux mots grecs qui signifient *science des causes*), « le fait qu'on assigne la cause de ce qui est dit, comme, par exemple, lorsque Notre-Seigneur indiqua » aux Pharisiens « la cause pour laquelle Moïse avait permis aux Juifs de renvoyer leur femme, à savoir : la dureté de leur cœur (Matth., ch. XIX, v. 8); par *analogie*, la justification d'un passage de l'Écriture par un autre passage, en montrant qu'il n'y a pas contradiction. La seule *allégorie*, parmi les quatre sens de saint Augustin, équivaut aux trois sens spirituels dont nous avons parlé. C'est ainsi », note saint Thomas, « que Hugues de Saint-Victor comprend, dans le sens allégorique, le sens anagogique, n'assignant, dans le 3[e] livre de ses *Sentences*, que trois sens : le sens historique, allégorique et tropologique ». (*De scripturis et scriptoribus sacris*, ch. III.)

L'*ad tertium* est très important. Saint Thomas y fait observer que « le sens parabolique » ou métaphorique ne constitue pas un sens spécial; il « se ramène au sens littéral. Les mots, en effet, peuvent se prendre ou au sens propre ou au sens figuré ». Et quand on les prend au sens figuré, « ce n'est pas la figure elle-même » ou la métaphore « qui constitue le sens littéral; c'est la chose figurée. Lorsque, par exemple, l'Écriture nous parle du *bras* de Dieu, le sens littéral n'est pas qu'il y ait en Dieu ce membre du corps humain, mais ce qui est signifié par ce membre,

c'est-à-dire la vertu d'agir. Par où l'on voit, conclut saint Thomas, que le sens littéral de la sainte Écriture », si on l'entend comme il le faut entendre et en se gardant bien de prendre la figure pour la lettre, « ne peut jamais contenir d'erreur ». — C'est en abusant de cette dernière règle si sage donnée par saint Thomas, qu'une certaine école d'exégèse et de critique prétend aujourd'hui sauvegarder la véracité de nos saints Livres, en sacrifiant à peu près toute l'historicité de la sainte Écriture. On ne fait guère plus des Livres saints que des « symboles » ou des figures. C'est ainsi que les récits de l'Ancien Testament jusqu'à Abraham ou jusqu'à Moïse, sinon même jusqu'à Esdras (et encore!) seraient, pour la plupart, symboliques. On n'hésite pas même à sacrifier l'historicité des récits évangéliques. N'a-t-on pas dit et publié que le quatrième évangile, tout entier, était purement symbolique? L'intention pouvait être bonne : on voulait faciliter aux esprits de nos jours l'acceptation de livres ou de récits qui semblent n'être plus en harmonie avec les données de la science ou de l'histoire. La méthode était fausse et les résultats ont été désastreux. Il n'est pas libre à un catholique de révoquer en doute les *faits* de l'Histoire sainte. Les faits de l'Ancien Testament portent ceux du Nouveau. Et dès là qu'on touche au moindre de ces faits pour le transformer en légende, on pose un principe qui aura, tôt ou tard, pour conséquence, qu'on le veuille ou non, le renversement de tout l'édifice surnaturel.

L'Écriture sainte est le livre de Dieu. Elle ne peut donc pas être lue comme sont lus les livres purement humains. Tandis que, pour les livres humains, on ne prend garde qu'au sens des mots, il faut, quand on lit l'Écriture, prendre garde aussi et plus encore au sens des faits ou des événements exprimés par les mots. Ce sens des faits ou des événements est multiple; il se subdivise en trois : les sens allégorique, tropologique et anagogique. Et ces trois nouveaux sens, joints au sens des mots, qui est le sens littéral ou historique, portent à quatre les sens complets de la sainte Écriture. Est-ce à dire, par là, que ces quatre sens soient tellement de l'essence de la sainte Écriture, que, sans eux, aucune partie du Livre divin ne puisse être totalement et

pleinement comprise? Non; et ce serait mal entendre la doctrine que nous avons exposée à la suite de saint Thomas. Nous devons dire, avec le saint Docteur, que les quatre sens dont nous avons parlé ne sont pas attribués à l'Écriture comme devant se trouver et comme devant être exposés en chacune de ses parties, mais comme pouvant se trouver et comme devant être exposés, suivant les diverses parties de l'Écriture, tantôt tous les quatre; d'autres fois, trois; quelquefois, deux; et parfois, un seulement. Saint Thomas nous a donné une règle admirable qui permet de découvrir sûrement ces divers sens, suivant les diverses parties de l'Écriture. La voici dans sa teneur exacte :

« Dans la sainte Écriture, nous dit-il, c'est par les choses qui précèdent qu'on signifie celles qui doivent suivre. Et de là vient que parfois, dans la sainte Écriture, ce qui, au sens littéral, est dit des choses qui ont précédé, peut, au sens spirituel, s'exposer de celles qui suivront, tandis que l'inverse n'est pas vrai. — Or, de toutes les choses qui sont rapportées dans la sainte Écriture, les premières sont celles qui appartiennent à l'Ancien Testament. On pourra donc exposer selon les quatre sens, ce qui, au sens littéral, concerne les faits de l'Ancienne Alliance. — En second lieu, viennent les choses qui touchent à l'état de l'Église telle qu'elle est maintenant. Et là encore, nous distinguerons ce qui regarde la tête et ce qui concerne les membres. C'est qu'en effet le corps naturel du Christ et les mystères qui se sont opérés en lui sont la figure du corps du Christ mystique et de ce qui se passe en lui. Nous devons aussi régler notre vie sur les exemples du Christ. C'est enfin dans la personne du Christ que la gloire future nous est montrée d'avance. Aussi, les choses qui, selon la lettre, sont dites du Christ, notre tête, peuvent être exposées : — et au sens allégorique, en les rapportant au corps mystique; — et au sens moral ou tropologique, en les rapportant à nos actions qui doivent être réformées à son exemple; — et au sens anagogique, en tant que, dans la personne du Christ, nous est montré le terme de la gloire. — Quant à ce qui est dit de l'Église, au sens littéral, on ne peut pas l'exposer selon le sens allégorique, si ce n'est peut-être en rapportant à ce qui devait être l'état de l'Église dans la suite ce qui est dit de l'Église primitive; on peut cepen-

dant l'exposer selon le sens moral et le sens anagogique. — Ce qui, au sens littéral, est donné comme touchant à la morale, ne s'expose habituellement que selon le sens allégorique. — Enfin, les choses qui, selon le sens littéral, décrivent l'état de gloire, ont coutume de n'être exposées en aucun autre sens : par la raison qu'elles ne sont pas la figure d'autre chose, mais qu'au contraire elles sont elles-mêmes figurées par tout le reste. » (*Quodlibet* 7, art. 16, ad 5um.)

Tel est le mode admirable par lequel l'Écriture sainte nous livre la pensée de son Auteur. On peut dire que cette pensée est unique. Dieu ne s'est manifesté à nous, Il ne nous a parlé, Il ne nous a écrit que pour nous faire savoir qu'Il voulait nous rendre heureux du bonheur même dont Il jouit dans les infinies splendeurs de son Être. Lors donc que la lettre de l'Écriture nous parle directement de ce bonheur, il n'y a plus rien à rechercher au delà ; nous avons son dernier mot. Mais toutes les fois qu'elle nous parle d'autre chose, ne nous arrêtons pas au premier plan ; regardons au delà, et nous découvrirons bientôt à l'arrière-plan quelque trait de notre bonheur futur, préparé, signifié, figuré par ce que nous avions vu tout d'abord. De même, pour les diverses étapes de l'humanité s'acheminant vers cette gloire future. La seconde ou la plus rapprochée du terme sera figurée par la première, tandis que celle-ci, destinée à représenter tout ce qui doit suivre, ne pourra elle-même être représentée par rien. Et parce que la seule voie qui nous conduise au ciel est celle que nous a tracée le Christ Rédempteur, nous trouvons, dans les passages de l'Écriture où sa vie est rapportée, sans en excepter ceux où l'on nous parle des personnages scripturaires qui l'ont figuré, l'indication des actes que nous devons nous-mêmes accomplir.

C'est ainsi que l'Écriture sainte, dans son entier, nous entretient constamment d'une seule et même pensée : de la destinée sublime à laquelle Dieu, dans son infinie bonté, a daigné nous élever. Comment ne serait-elle pas, dès lors, pour nos âmes, affamées de jouissance et de bonheur, une nourriture incomparable et une manne dont la suavité dépasse à l'infini tout ce que notre goût peut désirer ? L'esprit chrétien l'a ainsi compris. Et

voilà pourquoi de tout temps, dans l'Église, les âmes fidèles capables de lire les divines Écritures se sont appliquées avec tant de soin à rechercher, sous l'écorce des mots, la moelle des sens spirituels. — Saint Thomas ne la lisait pas autrement, et c'est un des secrets qui nous expliquent le charme qu'on éprouve à lire ses propres écrits, notamment la *Somme théologique*, dont il vient de nous marquer, dans cette question préliminaire, la nature, l'objet et la méthode. Nous devons maintenant, et sans plus de retard, entrer dans le vif de notre grand sujet dont nous savons déjà qu'il n'est autre que Dieu.

QUESTION II.

DE DIEU. — SI DIEU EST?

En même temps qu'il aborde cette seconde question, et pour l'introduire, saint Thomas nous donne la division de tout son grand ouvrage. Il nous rappelle ce qui a été dit à l'article 7 de la question précédente, où nous avons montré que le dessein principal et « l'intention première de la Doctrine sacrée doit être de livrer la connaissance de Dieu, non pas seulement selon ce qu'Il est en Lui-même, mais aussi en tant qu'Il est le principe de toutes choses et leur fin, plus spécialement de la créature raisonnable ». C'est pourquoi, « nous proposant d'exposer cette Doctrine, nous traiterons : premièrement, *de Dieu;* secondement, *du mouvement de la créature raisonnable vers Dieu;* troisièmement, *du Christ qui, en tant qu'homme, est pour nous le chemin qui nous permet de tendre vers Dieu* ». Telle est la division de la *Somme théologique*. On pourrait la résumer en trois mots : *de Dieu; de l'homme; du Dieu-Homme*. Le traité de Dieu formera la Première Partie (la *Prima Pars*) de la *Somme théologique:* le traité de l'homme formera la Seconde Partie (la *Secunda Pars*) qui se subdivisera en Première et en Seconde subdivisions de la Seconde Partie (*Prima secundae; Secunda secundae*); le traité du Dieu-Homme constituera la Troisième Partie (la *Tertia Pars*). Aucune division de la Science Sacrée ne saurait être comparée à la division donnée ici par saint Thomas. Elle comprend tout et le ramène à la seule idée de Dieu qui doit tout tout dominer et tout pénétrer dans la Science Sacrée. Elle est tout ce qu'il y a de plus vaste et de plus ramassé ou de plus uni, tout ce qu'il y a de plus complet et de plus simple. Nous la

devons au génie de saint Thomas; car nul, avant lui, ne l'avait précisée.

Mais saint Thomas ne se contente pas de nous donner la division générale de son ouvrage. Il prend la Première Partie, celle où nous devons traiter de Dieu, et il nous annonce qu'elle comprendra elle aussi trois parties : « Dans la première, nous considérerons ce qui a trait à l'*essence divine*; dans la seconde, ce qui a trait à *la distinction des Personnes*; dans la troisième, ce qui touche *aux créatures en tant qu'elles procèdent de Dieu* ». C'est le triple traité, de Dieu dans l'*unité de sa nature*, de Dieu dans la *Trinité de ses personnes*, de Dieu dans son *action au dehors*. Le premier ira jusqu'à la question 26 inclusivement; le second, de la question 27 à la question 43; le troisième, de la question 44 à la question 119, qui sera la dernière de la Première Partie.

Et d'abord, le traité de l'essence divine, ou de Dieu considéré dans l'unité de sa nature. Ici, « nous devrons étudier, d'abord, *si Dieu est* »; c'est la question de l'existence de Dieu; « secondement, comment Il est, ou plutôt comment Il n'est pas », car, ainsi que nous le dirons, il nous est plus facile de savoir ce que Dieu n'est pas que ce qu'Il est; « troisièmement, ce qui touche à son opération » intime, « c'est-à-dire sa science, sa volonté, sa puissance ». Le traité de l'existence de Dieu n'aura qu'une question, la question 2; le traité de l'être divin comprendra depuis la question 3 jusqu'à la question 13; le traité de l'opération divine, depuis la question 14 jusqu'à la question 25. La question 26 traitera d'un point que saint Thomas ne nous annonce pas ici, mais qui sera comme le couronnement ou le fruit savoureux et exquis de toutes les questions précédentes : la question du bonheur de Dieu.

La question de l'existence de Dieu, qui va former l'objet de la seconde question de la *Somme*, est une question capitale. Elle est le fondement de tout, car, « si on l'enlève », si on n'établit pas d'abord de la façon la plus solide que Dieu est, et qu'on ne peut pas douter de son existence, « toute considération ultérieure portant sur les choses divines croule nécessairement et disparaît ». Ce sont les propres paroles de saint Thomas dans le

premier livre de sa *Somme contre les Gentils*, chapitre IX, à la fin. Cette question si importante comprend trois articles. Les deux premiers n'ont pas d'autre but que de préparer les voies au troisième. Le premier cherche « s'il est évident que Dieu soit »? Si cela était évident, en effet, il serait assez inutile de travailler à le prouver. A supposer que ce ne soit pas évident, le second article se demandera « si on peut arriver à le prouver? », autre question préalable, qu'il faut élucider avant de se mettre à l'œuvre. Enfin, quand il aura été démontré que cela n'est pas évident, que pourtant on peut arriver à le prouver, il ne s'agira de rien plus que de faire cette preuve; et ce sera l'objet de l'article troisième.

D'abord, l'article premier.

Article Premier.

Si l'existence de Dieu est chose connue par soi?

Est-il évident, est-ce une chose, une vérité connue par elle-même, que Dieu soit? — Nous voici, par ce premier article, en présence d'une question qui, depuis Platon et Aristote, a passionné les plus grands esprits et les a divisés. Platon, saint Augustin peut-être, saint Anselme, Malebranche, Bossuet sont ou semblent être pour l'affirmative. Aristote, saint Thomas et tous leurs disciples tiennent le contraire. Qu'en est-il?

Les trois objections que se pose saint Thomas sont les raisons mêmes données par les adversaires. La première est une raison psychologique, tirée de la conscience; la seconde, une raison logique; la troisième, une raison métaphysique. — L'argument psychologique, ou de conscience, en appelle au cri de notre nature qui proclame instinctivement que Dieu est. Nous désirons tous, en effet, le bonheur. Or, le bonheur, pour nous, c'est Dieu. Par conséquent, tous naturellement nous désirons Dieu. Et comme on ne peut désirer que ce que l'on connaît, il s'ensuit que nous connaissons naturellement Dieu. Aussi bien, « saint Damascène, au commencement de son premier livre (*De*

la Foi orthodoxe, ch. I et III), déclare que *la connaissance de l'existence de Dieu est naturellement gravée dans le cœur de tous les hommes*. Puis donc qu'on appelle évidente, ou connue par soi, toute proposition dont la connaissance nous est naturelle, comme la connaissance des premiers principes, il s'ensuit que l'existence de Dieu est une chose connue par elle-même ». — De plus, et c'est l'argument logique, « on dit qu'une proposition est évidente, quand sa vérité éclate dès là que nous en connaissons les termes; c'est le caractère qu'Aristote, dans son premier livre des *Seconds analytiques* (chap. III, n. 4; — du *Commentaire* de saint Thomas, leçon 7[e]), attribue aux premiers principes de la démonstration : quand on sait, par exemple, ce qu'est le *tout* et ce qu'est la *partie*, on voit tout de suite que *le tout est plus grand que sa partie*. Or, dès là que nous comprenons ce que signifie ce mot *Dieu*, nous voyons tout de suite que *Dieu est*. Ce mot, en effet, signifie un quelque chose tel qu'on ne saurait rien concevoir de plus grand; et précisément ce qui est tout à la fois et dans notre entendement et dans la réalité est plus grand que ce qui n'est que dans notre entendement; il s'ensuit donc que Dieu, étant dans notre entendement dès là que nous comprenons le sens du mot qui le désigne, doit aussi être dans la réalité. Par conséquent, que Dieu soit, est une chose évidente ». C'est le fameux argument connu sous le nom d'argument de saint Anselme. Saint Thomas qui, par respect et par déférence pour ce saint Docteur, ne le nomme pas ici, l'avait expressément nommé dans son *Commentaire sur les Sentences* (dist. 3, q. 1, art. 2, ratio 4[a]). — Le troisième argument est une raison métaphysique. On dit : « Que la vérité soit est chose évidente; car si vous niez que la vérité soit, vous concédez que la vérité n'est pas; or si la vérité n'est pas, cela du moins est vrai, que la vérité n'est pas; et comme rien n'est vrai que par la vérité, il s'ensuit encore que la vérité est. » C'est donc chose évidente que la vérité est. « Mais Dieu est la vérité même. Il a dit Lui-même en saint Jean, chap. XIV (v. 6) : *Je suis la voie, la vérité, et la vie*. Donc, que Dieu soit est chose évidente. »

L'argument *sed contra* est formé d'un double texte. Le pre-

mier, emprunté à Aristote dans le quatrième livre des *Métaphysiques* (S. Th., leç. 6) et dans le premier livre des *Seconds analytiques* (ch. x, n. 7, — de S. Th., leç. 19), dit que « nul ne peut penser le contraire de ce qui est évident et connu par soi, comme, par exemple, pour les premiers principes de la démonstration. Or, l'on peut penser le contraire de cette proposition : *Dieu est:* en effet, dit le second texte, emprunté au psaume 52, v. 1 : *L'insensé a dit dans son cœur : Dieu n'est pas*. Donc, il n'est pas évident que Dieu soit ».

Au corps de l'article, saint Thomas pose, dès le début, une distinction lumineuse qui nous va permettre de trancher, d'un mot, cette grande question où tant d'esprits se perdent encore et qui avait fait le tourment de saint Anselme. Il faut noter qu'« une chose peut être connue par soi d'une double manière : en elle-même et par rapport à nous; ou seulement en elle-même, et non par rapport à nous. C'est qu'en effet l'évidence d'une proposition vient de ce que, en elle, l'attribut est contenu dans la raison du sujet; comme, par exemple, dans cette proposition : *l'homme est un être sensible:* car le fait ou la qualité d'*être sensible* est contenu dans la raison du sujet, l'*homme*. Si donc, quand il s'agit d'une telle proposition, on a les deux termes, l'attribut et le sujet, dont tout le monde voie et saisisse la nature et le sens complet, cette proposition sera, pour tous, connue par soi; c'est ce qui arrive pour les premiers principes, dont les termes désignent certaines réalités communes que nul n'ignore, comme l'*être* et le *non être*, le *tout* et la *partie*, et choses semblables. Mais si, pour certains, la nature ou le sens de l'attribut et du sujet ne sont pas connus, la proposition pourra être en elle-même évidente; elle n'en demeurera pas moins une énigme pour qui ne connaît pas le sens complet du sujet ou de l'attribut. C'est ainsi, notait Boèce, qu'il y a certaines propositions évidentes et connues de soi pour les savants ou les philosophes, mais que le public ne voit pas, et, par exemple, cette proposition, qu'*un être incorporel n'est pas enfermé dans un lieu*. — Lors donc qu'il s'agit de cette proposition : *Dieu est,* nous devons dire qu'autant qu'il est en elle, elle est évidente et connue de soi : le sujet, en effet, n'y fait qu'un avec l'attribut, puisque nous

verrons plus loin que Dieu est son être. » Mais encore faut-il voir cela, que Dieu et son être ne font qu'un. Tant qu'on ne le voit pas, tant qu'on ne voit pas que Dieu est son être, en entendant prononcer ce nom, *Dieu*, on ne voit pas du coup, on ne peut pas voir que Dieu est. Il faut le démontrer. Or c'est le cas pour nous. « Nous ne voyons pas Dieu en Lui-même et directement. » Nous arrivons à le connaître indirectement, à l'aide du monde sensible que nous connaissons directement et qui est son œuvre. L'objet premier et adéquat de notre esprit, s'il s'agit de son objet matériel, ce ne sont pas les formes pures qui sont les anges, encore moins l'acte pur qui est Dieu, ce sont les natures matérielles et sensibles, à l'aide desquelles nous pouvons ensuite, et par le principe de causalité, ainsi que nous l'allons dire, nous élever jusqu'à Dieu. « Par conséquent, cette proposition : *Dieu est*, n'est pas évidente pour nous; il faut qu'elle nous soit démontrée à l'aide d'autres notions, moins lumineuses par elles-mêmes, mais plus à notre portée », et qui sont les notions du monde sensible créé par Dieu.

L'*ad primum* est à noter. Il accorde qu'il y a « une certaine connaissance de Dieu qui peut être dite gravée naturellement dans nos cœurs »; mais ce n'est pas une connaissance distincte, portant sur Dieu considéré personnellement en Lui-même. « C'est une connaissance vague et confuse », qui porte sur un objet ne faisant, en réalité, qu'un avec Dieu, mais au sujet duquel, s'il s'agit de sa détermination, nous pouvons nous tromper. Cet objet n'est autre que « notre bonheur qui, en effet, se confond avec Dieu. Et il est très vrai que l'homme, désirant naturellement le bonheur, doit naturellement le connaître », et, partant, puisque notre bonheur est Dieu, connaître naturellement Dieu. « Mais ce n'est pas là, nous l'avons dit, connaître purement et simplement que Dieu est; pas plus que si quelqu'un voit un homme venir vers lui » de loin et sans distinguer quel est cet homme, « on ne peut dire qu'il voie Pierre venir, bien qu'en effet l'homme qui vient ne soit autre que Pierre ». De même pour notre connaissance naturelle de Dieu portant sur Lui en tant qu'Il est l'objet de notre bonheur. « Combien sont-ils, en effet, qui s'imaginent que le bonheur parfait de l'homme consiste

dans les richesses; d'autres, dans les plaisirs; d'autres, en tout autre bien », de quelque nom qu'on l'appelle!

L'*ad secundum* répond à l'argument de saint Anselme. Vous dites : Pour nous, ce nom « Dieu » éveille l'idée d'un être tel qu'on n'en peut pas concevoir de plus grand; donc, dès là que j'ai l'idée de Dieu, il faut que Dieu soit dans la réalité, car s'Il n'était que dans mon esprit, il ne serait déjà plus ce qu'on peut concevoir de plus grand. — Pardon, « il est fort possible que parmi ceux qui entendent prononcer ce nom, *Dieu*, il y en ait qui n'y voient pas ce sens ou cette signification, d'un être tel qu'on n'en saurait concevoir de plus grand »; n'y en a-t-il pas, en effet, « qui ont cru que Dieu était un être corporel »? « Mais, à supposer que tout le monde pût l'entendre ainsi, au sens d'un être tel qu'on n'en saurait concevoir de plus grand, il ne s'ensuit pas qu'on dût voir que l'être signifié par ce mot existe réellement en dehors de l'esprit. On ne pourrait même pas l'en conclure; à moins qu'on n'accorde au préalable qu'en effet il existe un être tel qu'on n'en saurait concevoir de plus grand » : dans ce cas, en effet, et sous peine de se contredire, il faudrait accorder que cet être a l'être par lui-même et existe nécessairement, sans quoi il ne serait déjà plus ce qu'on peut concevoir de plus grand. Mais cela même suppose résolu le problème en question, savoir que cet être, le plus grand qu'on puisse concevoir, ou Dieu, existe; « chose que n'accorderont pas précisément ceux qui nient que Dieu soit ». — Impossible donc de les convaincre par l'argument de saint Anselme. On ne peut pas, de l'idée de Dieu, si parfaite qu'on la suppose, conclure à l'existence de l'Être que cette idée représente; à moins, comme nous l'avons dit, de voir Dieu en Lui-même. — Mais, dira-t-on, quel mérite à voir que Dieu existe, si on le voit en Lui-même. De ce que je vois ce livre que j'ai là sous les yeux, s'ensuit-il que cette proposition : *ce livre est,* soit une proposition évidente? Dès lors, que signifie la question actuelle, s'il ne peut être *évident* que Dieu est, que pour ceux qui le *voient en Lui-même?* — Il y a une différence essentielle entre les deux cas. Si vous avez une fois vu Dieu, vous pourrez, même quand vous n'aurez plus sa substance sous les yeux, si l'on peut ainsi s'exprimer, dire de Lui, et sans crainte

de vous tromper, qu'Il est ; parce que, *si vous avez vu Dieu, vous aurez vu que l'être est inclus en Lui* : — tandis que, même après avoir vu ce livre qui est là devant vous, si vous détournez le regard, vous ne pourrez plus dire, d'une façon nécessaire, que ce livre est ; car l'être n'est pas inclus dans sa nature, et il se pourrait que, depuis que vous l'avez vu, il eût cessé d'être. Que ce livre soit, ce n'est donc pas une proposition *évidente en soi et d'une façon absolue*, ainsi que nous l'entendons quand il s'agit de Dieu, quand bien même tout le temps que vous voyez ce livre étant là devant vous il soit *évident pour vous* que ce livre est. Ce n'est pas dans la raison ou la nature de ce livre que vous voyez qu'il est ; c'est dans le fait que vous le voyez *étant devant vous*. Pour Dieu, au contraire, il est évident en soi, et d'une façon absolue, qu'Il est, puisque l'être est inclus dans sa nature, puisqu'Il est l'Être même. Mais encore faut-il voir cela, *qu'il existe un Être qui est l'Être même*. Si on le voit, alors on pourra affirmer légitimement qu'il y a un Être au sujet duquel *il est évident qu'Il est*. Toute la question est donc de déterminer si *nous*, nous voyons, *sans autre preuve, qu'il existe* un Être qui est l'Être même ou qui est ce qu'on peut concevoir de plus grand. Saint Anselme veut que nous le voyions dans l'idée que nous en avons. Mais, comme lui a répondu saint Thomas, outre que tout le monde n'a pas de cet Être l'idée que suppose saint Anselme, il y a encore qu'il est tout à fait impossible de conclure de l'idée de cet Être à son existence. L'idée n'est que dans le monde idéal, et l'existence est dans le monde réel. On n'a pas le droit, tant qu'on se tient sur le terrain de l'idée, de conclure ou d'aboutir au réel. C'est ce qu'on appelle en logique le passage d'un genre à un autre. Tout ce qu'avait le droit de conclure saint Anselme était qu'*il concevait* un être qui n'existe pas seulement dans l'esprit mais aussi dans la réalité. Cette conclusion, restant dans le domaine de l'idée, est très juste ; elle est nécessaire. Dès là, en effet, qu'*on conçoit* un être tel qu'on n'en saurait concevoir de plus grand, il est évident qu'on *conçoit* un être qui non seulement est dans notre esprit mais aussi dans la réalité. Mais la question demeure entière de savoir si cet être que l'*on conçoit existe*. Et donc, il est tout à fait certain que pour nous qui ne

voyons pas Dieu en Lui-même, la question de son existence n'est pas chose évidente, mais qu'elle a besoin d'être démontrée.

L'*ad tertium* revient à la solution de l'*ad primum*. Nous accordons volontiers « qu'il est évident que la vérité, en général, est ; mais que la *première vérité* », la vérité subsistante, « soit, cela n'est pas évident pour nous ». Il est très vrai que cela est évident en soi, puisqu'en réalité la première vérité est la vérité même, d'où découle toute autre vérité. Mais nous qui ne voyons pas la première vérité en elle-même, nous ne pouvons pas connaître son existence par voie d'évidence. Il nous la faut démontrer. — A cet *ad tertium* se rattache le système de l'ontologisme. Le propre de l'ontologisme est de vouloir que Dieu, qui est le premier dans l'ordre d'être, soit aussi le premier dans l'ordre de la connaissance. Son représentant le plus illustre est, parmi les modernes, Malebranche, prêtre de l'Oratoire, qui vivait au dix-septième siècle (1638-1715). Ce système repose sur une théorie de la connaissance que nous réfuterons plus tard, quand il s'agira de notre mode de connaître. Qu'il nous suffise de rappeler ici que dans la théorie de la connaissance, telle que l'expose saint Thomas après Aristote, ce n'est pas par une vue directe et parce que nous atteindrions en elle-même la première vérité qui est Dieu, que nous saisissons la vérité ou une vérité quelconque ; c'est parce que nous portons en nous, *comme faculté inhérente à notre âme*, une lumière native nous permettant d'abstraire du monde sensible qui nous entoure, certaines notions, qui, baignées dans cette lumière, se montrent à notre esprit comme nécessairement compatibles ou incompatibles, ce qui constitue les premiers principes, à la lumière desquels, ensuite, nous pouvons explorer, par voie de déduction, le monde de la vérité tout entière. L'erreur de l'ontologisme a donc été de croire que nous pouvions atteindre directement et en soi le monde de l'être et de la vérité, tandis que nous ne l'atteignons qu'indirectement et par voie d'abstraction. [Cf. dans la *Revue Thomiste*, mars 1900, notre article : *Pouvons-nous sur cette terre arriver à connaître Dieu?*]

Il n'est pas évident, pour nous, que Dieu soit. Cette proposition, bien qu'évidente en elle-même et pour quiconque voit Dieu,

demande, pour nous qui ne le voyons pas, à être démontrée. Il faut qu'on nous montre, qu'on nous prouve que Dieu est, que cet Être à qui nous donnons le nom de « Dieu » et que ce nom évoque d'une façon plus ou moins nette et plus ou moins parfaite, mais suffisante pour qu'on sache vaguement qui Il est, — existe. — La question se pose maintenant de savoir s'il est possible pour nous de faire cette démonstration ou de donner cette preuve. Elle a été, au dix-neuvième siècle, débattue avec passion. Les traditionalistes, par réaction exagérée contre le rationalisme, avaient le tort d'affirmer que nous ne pouvions pas arriver à connaître Dieu, non pas même son existence, par les seules forces de la raison; ils en appelaient à la révélation surnaturelle de Dieu transmise de génération en génération par le langage. Le concile du Vatican a condamné cette doctrine, et il est de foi aujourd'hui que « nous pouvons, à la lumière naturelle de notre raison, connaître d'une façon certaine, par ses créatures, le Dieu unique et véritable, notre Créateur et Seigneur » (*De revelatione,* can. 1). Si les traditionalistes eussent pris le soin de consulter saint Thomas, ils se fussent évité l'humiliation d'être condamnés par le concile. Saint Thomas, en effet, avait traité cette question, et c'est sa doctrine que le concile a définie. Nous l'allons voir exposer par le saint Docteur à l'article suivant.

Article II.

S'il est possible de démontrer que Dieu est?

Des trois objections que se pose saint Thomas, la première est tirée du côté de la foi; la seconde, du côté de Dieu; la troisième, du côté des créatures. — « Que Dieu soit, c'est un article de la foi; or, ce qui est de foi ne se démontre pas : la démonstration, en effet, cause la science, et le propre de la foi est de *porter sur des choses qu'on ne voit pas*, selon qu'il est dit dans l'Épître *aux Hébreux*, chap. XI (v. 1). Donc, que Dieu soit, n'est pas une vérité qu'il soit possible de démontrer. » — Du côté de Dieu, nous aurons à dire bientôt, après « saint Jean

Damascène (*De la Foi orthod.*, liv. I, ch. IV), qu'il nous est impossible de savoir ce qu'Il est » ou quelle est sa nature; « nous ne savons guère que ce qu'Il n'est pas. Or, précisément, le point de départ, dans la démonstration, est la nature du sujet. Il s'ensuit que nous ne pouvons rien démontrer, quand il s'agit de Dieu ». — Et d'ailleurs, « à supposer que nous puissions démontrer quelque chose, quand il s'agit de Lui, ce ne serait qu'en nous appuyant sur le monde, qui est son œuvre. Mais quelle proportion y a-t-il entre Dieu qui est infini et le monde qui est fini? l'infini les sépare. Puis donc qu'une cause ne peut être démontrée que par des effets proportionnés à elle, il s'ensuit qu'au sujet de Dieu nous ne pouvons rien démontrer », même en nous appuyant sur le monde, qui est son œuvre. — Ces objections résument tout ce qu'on peut dire de plus fort contre la possibilité pour notre raison d'atteindre Dieu et de le démontrer.

L'argument *sed contra* est un texte de saint Paul admirablement choisi; le concile du Vatican l'a inséré dans sa définition. Dans ce texte, tiré de l'Épître *aux Romains*, ch. I, v. 20, « l'Apôtre affirme que *si nous ne voyons pas Dieu*, cependant, et *depuis la constitution du monde*, *nous pouvons*, *à l'aide des créatures et par l'effort de notre esprit*, *arriver à le saisir* : chose qui ne serait plus vraie, si nous ne pouvions démontrer l'existence de Dieu : la première chose, en effet, à connaître, quand il s'agit d'un être, c'est s'il existe ».

Le corps de l'article ne se contente pas de répondre à la question en la tranchant par simple voie affirmative. Il se préoccupe de la grande difficulté qui se cache au fond de ce débat. Et en même temps qu'il répond, il indique, d'un mot, la voie que nous devons suivre pour atteindre Dieu et le démontrer. « Il faut savoir, nous dit saint Thomas, qu'il y a une double démonstration : l'une, qui part de la cause, et donne le vrai pourquoi, expliquant ce qui suit par ce qui précède dans l'ordre d'être. C'est la démonstration dite » en scolastique « *propter quid*, ou du *pourquoi*. Une autre démonstration part de l'effet. C'est la démonstration *quia*. Elle remonte de ce qui suit et va à ce qui précède. Car il se peut que pour nous un effet soit plus connu

que sa cause et alors nous arrivons à connaître la cause par l'effet. Or, il n'est aucun effet à l'aide duquel on ne puisse — si cet effet est plus connu pour nous que sa cause — démontrer l'existence de la cause qui lui est propre. L'effet ne dépendrait plus de sa cause, si, quand on voit l'effet, on n'était obligé de conclure que sa cause l'a précédé dans l'être. Aussi bien, que *Dieu soit*, en tant que cette proposition n'est pas évidente pour nous, peut et doit être démontré par ce que Dieu a fait et que nous avons là sous nos yeux ». C'est la preuve par l'effet; pour nous la seule possible, et très efficace, bien que moins excellente en soi que la preuve par la cause. Saint Thomas y reviendra tout à l'heure, à l'*ad secundum*.

L'*ad primum* répond à l'objection tirée de la foi. Il pose une distinction lumineuse et qui est à noter. « La question de l'existence de Dieu », comme celle de ses attributs, « et » de « tout ce que la raison naturelle peut démontrer au sujet de Dieu, ainsi que nous l'a dit saint Paul, n'appartient pas aux articles de la foi; ce sont des questions préliminaires à ces sortes d'articles. Il ne faut pas oublier, en effet, que la foi suppose la connaissance naturelle de la raison, comme la grâce suppose la nature, et toute perfection son sujet. Rien n'empêche, cependant, que ce qui est en soi objet de démonstration et de science, devienne objet de croyance et de foi pour ceux qui ne saisissent pas la force de la démonstration ». Et il se pourra donc qu'auprès de certains esprits plus incultes ou moins ouverts, il faille recourir à la foi, même pour ces questions que la raison démontre.

L'*ad secundum* n'admet pas que le seul moyen de démonstration pour une science soit la définition indiquant la nature du sujet. Cela n'est vrai que de la démonstration *propter quid* ou qui donne le *pourquoi*. Mais s'il s'agit de la démonstration *quia*, de celle qui prouve *le fait* sans en donner la raison intrinsèque, où l'on ne démontre pas, comme dans la première, l'effet par la cause, mais plutôt « la cause par l'effet, on usera de l'effet, en lieu et place de la définition de la cause, pour prouver que la cause est » ou qu'elle a telles propriétés. « Et cela est vrai surtout quand il s'agit de Dieu. C'est qu'en effet pour prouver qu'une chose est, il faut prendre pour moyen terme le sens

qu'on prête au nom qui la désigne, et non pas la nature de cette chose; car toujours, avant de s'enquérir de ce qu'est une chose, on commence par se demander si cette chose est. » Ce n'est que lorsqu'on sait qu'une chose est, qu'on se demande ce qu'elle est. Il suffira donc d'avoir de cette chose une notion quelconque, et telle qu'on la peut tirer de la simple inspection des effets qu'elle a produits. Or, c'est cela même qui arrive quand il s'agit de Dieu. « Les noms qui le désignent sont tirés d'un rapport de Dieu au monde qui est son œuvre, ainsi que nous le dirons plus loin. Et il suit de là que pour démontrer que Dieu est, à l'aide des créatures, nous pouvons prendre comme moyen terme le sens que nous prêtons au nom qui le désigne. » Je vois quelque chose qui remue dans le lointain ; j'ignore ce que c'est, et pourtant je puis prouver, au mouvement que je perçois, qu'il y a *quelque chose qui remue*. J'userai, pour cette démonstration, non pas du nom *propre* de cette chose que j'ignore, mais de ce terme vague et qui pourtant suffit à la désigner : quelque chose qui remue. Ainsi pour Dieu. Nous ne connaissons pas sa nature, ni le terme propre qui la désigne. Mais nous avons de Lui, par ses effets, une notion vague, qui nous suffit à démontrer de Lui, par ces mêmes effets, qu'Il est et qu'Il a telles propriétés.

L'*ad tertium* note, en effet, que si « d'une œuvre ou d'un effet improportionné à sa cause on ne peut pas tirer de cette cause une connaissance qui soit parfaite » et adéquate, « on peut cependant de n'importe quel effet », si improportionné soit-il, « tirer une preuve évidente de l'existence de sa cause. Et c'est ainsi que des créatures, œuvre de Dieu, nous pouvons tirer la preuve démonstrative que Dieu est, bien que nous ne puissions pas en tirer une connaissance parfaite, nous disant ce qu'est Dieu en Lui-même ».

On le voit, pour saint Thomas, — et sur ce point il est expressément d'accord avec le concile du Vatican et avec saint Paul, — notre moyen à nous de démontrer que Dieu est, consiste à partir des créatures et à remonter jusqu'à Dieu à l'aide du principe de causalité. Et non seulement c'est notre unique moyen de démontrer que Dieu est, mais c'est aussi l'unique voie rationnelle

qui nous permette d'entrevoir ce qu'est Dieu et quelle est sa nature. Il importe donc d'être bien fixé sur la valeur de ce principe.

Or, il faut savoir qu'aujourd'hui et depuis le philosophe Emmanuel Kant (1724-1804) la valeur de ce principe est mise en doute ou complètement niée par un grand nombre d'esprits. D'après la critique kantienne, en effet, le principe de causalité serait, non pas analytique, mais synthétique *a priori*, et il suivrait de là qu'il ne pourrait pas nous donner une démonstration apodictique. La conclusion que nous en tirerions demeurerait toujours dans une sorte de pénombre. Il se pourrait qu'elle fût vraie, mais il se pourrait aussi qu'elle fût fausse. Tout moyen de contrôle nous échapperait, et l'adhésion de notre esprit ne serait jamais vraiment rationnelle; elle ne serait pas le fruit de l'évidence.

C'est que, dans le système de Kant, il ne suffit pas, pour avoir l'évidence d'une proposition ou d'un jugement de notre esprit, que les termes de cette proposition ou de ce jugement ne répugnent pas l'un à l'autre. Il se pourrait que les concepts exprimés par ces termes se trouvent unis dans notre esprit et forment un jugement, sans que rien d'objectif leur corresponde et sans qu'il nous soit possible, en outre, de contrôler ou d'éprouver leur valeur et leur autorité : ni la raison laissée à elle seule, ni la raison aidée de l'expérience ne nous fourniraient ce moyen de contrôle. Il suit de là que ces sortes de jugements, bien que ne renfermant en eux-mêmes ou dans leurs concepts aucune contradiction, pourraient fort bien se trouver faux et n'être qu'une illusion de notre esprit [1]. Lors donc que nous voudrons avoir la pleine évidence et l'absolue certitude, c'est à un principe ou à un jugement analytique qu'il faudra nous référer. Et nous devons entendre par jugement ou principe analytique, la proposition de notre esprit dont les termes ou les concepts ne sont pas seulement juxtaposés l'un à l'autre, mais rentrent et sont contenus l'un dans l'autre. C'est ainsi que dans cette proposition : *les corps sont étendus*, nous avons un jugement analytique; car, pour avoir l'attribut *étendu*, il n'est pas nécessaire de sortir du

1. Cf. *Critique de la raison pure*, *Analytique transcendantale*, liv. II ch. II, section 1re.

mot *corps* : le mot *corps* lui-même, s'il est bien compris, nous donne l'attribut *étendu* [1].

Il est vrai aussi que certains jugements synthétiques pourront nous donner la certitude; mais ce ne seront pas des jugements synthétiques *a priori* : ils seront synthétiques *a posteriori*. C'est-à-dire que si nous joignons, dans ces sortes de jugements, l'attribut et le sujet, ce ne sera pas d'une façon purement aveugle et instinctive; nous y serons déterminés et contraints par les lois synthétiques qui régissent en nous les notions du monde empirique. Dans cette proposition, par exemple, *tout corps est pesant*, l'attribut *pesant* n'est certainement pas inclus dans le sujet *corps*. Et cette proposition ne sera donc pas un jugement analytique. Mais si nous considérons les notions du monde empirique, nous y trouverons cet attribut *pesant*, toujours uni aux notes d'*étendu* ou de *solide* qui, elles, sont incluses dans le concept exprimé par le mot *corps*. Et nous en conclurons logiquement, sans crainte de nous tromper, que tout corps est pesant [2].

Rien de semblable pour les jugements synthétiques *a priori*. Dans ces sortes de jugements, nous l'avons dit, ni la raison, ni l'expérience, ne nous fournissent un moyen de contrôle. Et par suite, ce seront des jugements aveugles, incertains, sujets à l'illusion et à l'erreur.

Or, tel est, ajoute Kant, ce jugement ou ce principe qui vous fait dire : *tout ce qui devient a une cause*. Si j'analyse, en effet, ce concept : *ce qui devient*, j'y découvre bien l'idée d'un commencement ou d'un temps qui a précédé ; je n'y découvre nullement l'idée de *cause*. L'idée de cause lui est extrinsèque, elle lui est même étrangère. Ce n'est donc pas en lui que je puis trouver la raison qui justifie l'union, dans mon esprit, de cet attribut et de ce sujet. Pourrai-je, du moins, trouver cette raison dans l'expérience? Pas davantage. Car l'expérience ne saurait expliquer cette pente nécessaire et quasi fatale de notre esprit qui nous fait affirmer, partout et toujours, et antérieurement à toute

1. Cf. *Critique de la raison pure*, *Notions préliminaires*, § 4. — Cet exemple, donné par Kant, n'est vrai que du corps mathématique; le corps physique ne justifierait pas la théorie.

2. *Critique de la raison pure*, *Notions préliminaires*, § 4.

notion empirique, l'union de ces deux concepts : *tout ce qui devient* et *avoir une cause*. Voilà donc un jugement qui n'est pas analytique, qui n'est pas synthétique *a posteriori*, qui est synthétique *a priori*. Il est nécessairement et fatalement voué à l'inévidence [1].

Telle est, en peu de mots, la critique kantienne du principe de causalité.

Que penser de cette critique?

Bien des observations seraient ici nécessaires. On pourrait faire remarquer que la division de nos concepts en concepts de la raison pure et en notions empiriques n'est pas aussi satisfaisante que Kant semble le croire. Elle est loin d'être prouvée. Nous aurons à dire et à montrer plus tard que, pour Aristote et saint Thomas, il n'est pas une seule de nos idées dont les éléments n'aient été puisés dans le monde sensible ou de l'expérience. Et donc nous n'admettons pas, au sens où Kant s'en explique, — sans le démontrer, du reste, — qu'il y ait en nous des notions *a priori*. Il n'y a qu'une chose qui soit *a priori* dans notre esprit : c'est la lumière de cette faculté primordiale que nous étudierons plus tard sous le nom d'*intellect agent*. Cette lumière suffit, avec la puissance perceptive ou judicative de l'entendement réceptif, pour expliquer, d'abord la formation de nos concepts, et ensuite la nature et la vérité de tous nos jugements. L'on nous parle de jugements analytiques et de jugements synthétiques. Ces derniers sont même divisés en jugements synthétiques *a priori* et jugements synthétiques *a posteriori*. A vrai dire cependant, il n'existe pas de jugements synthétiques *a priori*, au sens du moins où Kant les veut entendre. Il serait beaucoup plus vrai de diviser nos jugements analytiques eux-mêmes, et de dire que les uns sont analytiques immédiatement, tandis que les autres ne le sont que d'une façon médiate. Je m'explique. Kant a défini le jugement analytique : celui dont les concepts rentrent l'un dans l'autre. C'est exactement la définition de ce que saint Thomas appelle : *propositio per se nota*, la proposition connue par elle-même ou évidente.

1. *Critique de la raison pure*, *Notions préliminaires*, § 4, *in fine*.

Mais à côté de ces propositions évidentes et connues par elles-mêmes, se placent nos autres connaissances qui sont formées de *propositions déduites*. Elles sont innombrables et constituent les domaines respectifs de la *science* ou de l'*opinion* (à prendre ces mots dans leur sens scolastique ou péripatéticien), selon qu'elles sont démontrées ou seulement probables. Mais qui ne voit que dans toute proposition déduite, si l'esprit joint ensemble l'attribut et le sujet, ou s'il les sépare, c'est uniquement en vertu de la lumière contenue dans les principes ? Et cette lumière des principes vient tout entière, en dernière analyse, de l'intellect agent. C'est lui, nous le dirons, qui abstrait toutes nos connaissances sensibles et les rend intelligibles. Or, il les rend intelligibles en telle sorte qu'il communique à ce que nous appellerons l'*espèce impresse*, au moment même où il l'abstrait et où il l'imprime dans l'entendement réceptif, assez de lumière pour que l'entendement réceptif puisse tout de suite et immédiatement, s'il s'agit de nos premières idées, telles par exemple que l'idée d'être repliée sur elle-même, ou l'idée de tout et l'idée de partie, les unir ou les séparer. Et cela, sans crainte ou sans danger possible d'erreur. Quant à nos autres idées, selon qu'elles seront plus ou moins rapprochées ou plus ou moins éloignées de ces premiers concepts, notre esprit les saisira d'une façon plus ou moins prompte et plus ou moins sûre, comme devant être unies ou comme devant être séparées.

Il y a donc, pour nous, des propositions évidentes et des propositions déduites. Parmi ces dernières, les unes se rattachent aux premières d'une façon très prochaine et participent à leur certitude. D'autres leur sont unies par des liens plus lâches ; et l'on explique ainsi que leur certitude puisse aller toujours en diminuant, jusqu'à ce qu'on n'y trouve plus qu'une simple probabilité. En toutes cependant, et bien qu'à des degrés divers, c'est la lumière des premiers concepts, de l'intellect agent, qui se retrouve et qui motive ou entraîne l'adhésion de notre esprit. Mais, on le voit, il n'y a pas place, dans le système de saint Thomas et d'Aristote, pour ce que Kant a appelé les jugements synthétiques *a priori*. Ces jugements ne seraient, d'après lui, que des jugements instinctifs et nécessaires, mais aveugles, dont rien

jamais, ni dans notre raison, ni dans nos sens, ne nous permettrait de contrôler l'exactitude. Une telle conception, outre qu'elle fait violence à notre nature, repose sur une théorie de nos facultés et de nos connaissances que la droite raison ne peut pas admettre.

Il suit de là que nous n'avons pas à nous troubler outre mesure quand on vient nous dire que le principe de causalité ne saurait rien prouver, parce qu'il forme un jugement synthétique *a priori*. La question consistera uniquement à savoir si le principe de causalité est une proposition évidente ou une proposition déduite. Et à supposer qu'il fût une proposition déduite, s'il faudrait le ranger dans la catégorie des propositions certaines ou dans la catégorie des propositions simplement probables.

Le principe de causalité est ainsi formulé par Kant : tout ce qui devient doit avoir nécessairement une cause de son être[1]. Cette formule est bonne. Elle pourrait cependant être simplifiée et rendue plus générale. Si l'on y prend garde, on verra que tout ce qui devient passe de la *puissance* à l'*acte*. Ce qui n'était pas d'abord, et qui est ensuite, *pouvait* être avant d'être en effet : c'était en puissance. Maintenant que cela est, il n'y a plus à parler d'être en puissance? ce n'est plus quelque chose de simplement potentiel, c'est quelque chose de réel. Donc tout ce qui devient, qui n'était pas d'abord et qui est ensuite, passe d'un état purement potentiel à un état réel. Nous avions un être en puissance, nous avons maintenant un être en acte. Or, que signifie ce concept : être maintenant en acte, alors qu'on n'était auparavant qu'en puissance? Il est trop évident que ces deux termes : *acte* et *puissance*, sont corrélatifs et s'appellent l'un l'autre. Dans l'hypothèse où nous sommes, — d'un être qui devient, — ces deux termes sont dans un tel ordre, que l'acte est précédé par la puissance. Ce qui devient était d'abord en puissance, et n'est en acte qu'ensuite. Si bien que pour traduire complètement le concept d'un être qui devient, il faut joindre ensemble ces deux termes et dans l'ordre suivant : *puissance-acte*. Mais que nous dit ce concept ou plutôt que nous disent les deux éléments qu'il

1. *Critique de la raison pure*, *Notions préliminaires*. § 4.

renferme ? Le terme *puissance*, nous l'avons dit, est un terme relatif, qui est inintelligible sans un terme corrélatif ; et ce terme corrélatif, c'est l'*acte*. Quel sera le terme corrélatif du mot *puissance* qui forme le premier élément du concept de l'être qui devient ? Sera-ce le mot *acte*, qui lui est joint et forme le second élément d'un seul et même concept ? Oui, sans doute ; mais en un sens seulement, et non pas d'une façon absolue. Car le mot « acte », qui vient après, ne peut être corrélatif du mot « puissance », venant d'abord, qu'en prenant le mot « puissance » dans un sens passif, ou, comme dirait Kant, et l'expression est très exacte, dans un sens de simple priorité. Mais si le mot « puissance » ne dit, par rapport à l'« acte » qui vient après, qu'un simple rapport de passivité ou de priorité conditionnelle et non d'influence active, il ne peut donc pas être à lui seul la raison de l'acte qui le suit et lui est joint. Il faut donc, et de toute nécessité, pour rendre raison de l'ordre de ces deux termes : « puissance-acte », chercher, pour le mot « puissance », un autre terme corrélatif, et qui explique comment cette puissance purement passive a pu être suivie de l'acte qui lui est joint et qu'elle ne peut pas expliquer toute seule. Or, ce terme corrélatif, ce sera évidemment le mot « acte » ; mais le mot « acte » placé avant le mot « puissance », et *agissant* sur elle pour en faire jaillir l'acte qui vient après et qui n'en serait jamais sorti sans cette action préalable de l'acte qui précède.

Et le principe de causalité ne signifie précisément rien autre. Il n'est que l'explication de ce concept « puissance-acte » par l'affirmation nécessaire et justifiée qu'exigent impérieusement les deux éléments de ce concept ; c'est à savoir que « puissance-acte » (l'être qui devient) ne serait pas, n'aurait jamais été, si un « acte » préalable et distinct de « puissance-acte » n'eût influé sur la « puissance » pour en tirer l'« acte » que jamais cette « puissance » ne se serait donné toute seule.

Est-il besoin, après cela, d'insister pour montrer ce qu'il y a d'incomplet dans la théorie de Kant voulant faire du principe de causalité une simple question d'« avant » et d'« après » ? Pour lui, la relation de cause à effet se ramènerait à une simple succession dans le temps, plus apparente quelquefois, tou-

jours réelle cependant, même si la cause demeure simultanément avec l'être de l'effet[1]. C'est là une conception partielle et restreinte, qui n'explique qu'imparfaitement le principe de causalité, outre qu'elle a le tort de supposer toujours, dans la pensée de Kant, le rôle prépondérant, ou même exclusif, des formes du temps et de l'espace dans la genèse ou la synthèse de nos connaissances empiriques.

La notion vraie et complète du principe de causalité, celle qui répond pleinement aux exigences de notre esprit, sans fausser ou dénaturer les rouages si délicats dont se compose notre manière de connaître ; et aussi — il le faut bien redire, puisqu'on paraît l'oublier — celle qui est le plus conforme à notre manière de parler, c'est l'explication traditionnelle, appelant *cause*, non pas seulement ce qui *précède* tel effet, mais ce qui le *cause*, ce qui l'actue. Et dès lors, il est trop évident que le concept de cause est nécessairement exigé par le concept d'effet. Ce n'est pas une simple *juxtaposition* aveugle et irraisonnée de deux concepts venant l'un après l'autre sans lien logique ou métaphysique, c'est l'explication nécessaire et adéquate de deux concepts s'éclairant et se justifiant l'un l'autre, si bien que l'un sans l'autre demeurerait absolument inintelligible.

Puis donc que tout effet exige nécessairement une cause proportionnée, nous aurons le droit et le devoir d'affirmer cette cause pour autant que nous aurons perçu et constaté ses effets. Et telle est exactement la loi, tel est le principe à la lumière duquel saint Thomas s'applique à rechercher, d'abord si Dieu est, et puis ce qu'Il est.

Cette preuve de l'existence de Dieu par la loi ou le principe de causalité a reçu de Kant un nom tout particulier. Il la distingue soit de la preuve mise en honneur par Descartes, soit de la preuve de Leibnitz. La preuve de Descartes, s'appuyant sur l'idée de l'infini, est appelée par Kant du nom de preuve « ontologique » ; celle de Leibnitz, portant sur le principe de la raison suffisante, du nom de preuve « cosmologique » ; celle de

1. *Critique de la raison pure*, *Analytique transcendentale*, liv. II, chap. II, sect. 3, § 3, analogie 2e.

saint Thomas, du nom de preuve « physico-théologique[1] » Nous ne discuterons pas la justesse ou l'à-propos de ces diverses dénominations. Qu'il nous suffise de remarquer la préférence donnée par Kant à la preuve de saint Thomas sur celle de Leibnitz et de Descartes. Non pas qu'il l'accepte purement et simplement, et qu'il la tienne pour apodictique; son système de critique ne le lui permettait pas. Mais il n'hésite pas à la proclamer l'effort suprême du génie humain tentant de réaliser l'irréalisable. Sûrement, s'il était une voie qui pût conduire la *raison pure* à la connaissance de Dieu, cette voie serait la preuve ou l'argument « physico-théologique[2] ». Malheureusement, pour Kant, cette voie n'existe pas; il y aura toujours disproportion irréductible et abîme infranchissable entre le monde physique ou de la nature et le monde théologique ou divin.

Pour nous, les impossibilités signalées par Kant ne sont qu'apparentes; elles reposent sur un système philosophique erroné. Et donc nous acceptons le témoignage si flatteur donné par lui à l'argument physico-théologique, sûrs, d'ailleurs, que cet argument nous démontrera d'une façon apodictique l'existence de Dieu.

Nous avons montré la nécessité et la sécurité de la voie que nous indiquait saint Thomas. Il ne nous reste plus qu'à nous y engager à la suite du saint Docteur. C'est ce que nous allons faire en étudiant l'article suivant.

Article III.

Si Dieu est?

Dieu est-Il? — Quelle question que celle-là; et en fut-il jamais de plus formidable? C'est d'elle et de sa solution que tout dépend. Suivant qu'on affirme ou qu'on nie, tout change; car,

1. Cf. *Critique de la raison pure, Dialectique transcendentale*, liv. II, chap. III, § 3 et suiv.
2. *Ibid*, § 6.

si Dieu est, notre intelligence et notre volonté pourront assigner la raison de tout, — tandis que s'Il n'était pas, ce ne serait plus que l'abîme sans fond et sans issue des ténèbres et de la mort. Il n'en est pas de plus actuelle aussi; car, aujourd'hui, c'est moins à tel ou tel dogme qu'on s'attaque dans le détail; c'est directement à Dieu. On le nie; on nie que Dieu soit; on dit que Dieu n'est pas; et après cette négation radicale, on pense en avoir fini pour jamais avec ce qu'on nomme dédaigneusement les vaines chimères d'une métaphysique morte. De la philosophie, l'athéisme a passé dans tous les rouages de la vie civile. Après les philosophes sans Dieu, nous avons vu et nous voyons chaque jour l'État sans Dieu, l'école sans Dieu, les hôpitaux sans Dieu, l'armée sans Dieu, la justice sans Dieu. Tout est sans Dieu, ou tout affecte de l'être; et si jamais question fut nécessaire à poser. c'est bien, de nos jours, celle-ci : Dieu est-Il?

Or, saint Thomas commence par dire : *Videtur quod non :* il semble que non; il semble que Dieu n'est pas. Et pour justifier cet « il semble », saint Thomas apporte deux raisons formidables, les plus redoutables qui aient été jamais données contre l'existence de Dieu. La première surtout fait trembler, et jamais athée n'en a formulé de plus grave. — « Si, de deux contraires, vous supposez que l'un est et qu'il est infini, l'autre » ne pourra évidemment pas être; il « sera détruit par le premier. » C'est, en effet, le propre des contraires de se détruire l'un l'autre. « Or, sous ce nom, *Dieu*, on entend précisément un certain bien qui est infini. » Si donc vous supposez que Dieu est, vous posez, par le fait même, que le bien est et qu'il est infini. Et puisque le bien est le contraire du mal, il s'ensuit que « si Dieu était, il n'y aurait pas de mal. Or, il y a du mal dans le monde : *invenitur autem malum in mundo* ». Ah! certes oui; il y a du mal dans le monde, et si quelqu'un s'avisait de le nier, celui-là n'aurait pas à chercher bien loin un cruel démenti. Il y a du mal, et de toute sorte, dans le monde. Puis donc que si Dieu était, il n'y en aurait pas, il devient évident que « Dieu n'est pas : *Ergo Deus non est* ». Objection formidable, encore une fois, et qui de nos jours ne trouve qu'un écho trop fidèle dans bien des esprits et dans bien des cœurs. Nous verrons tout à l'heure la splen-

dide réponse qu'y fera saint Thomas. — Cette première objection tendait à prouver que Dieu ne peut pas être; la seconde veut prouver qu'Il est inutile. Dès là, en effet, que toutes choses se peuvent expliquer sans Lui, pourquoi recourir à cette vaine hypothèse? « Inutile de compliquer les choses, et ce qu'on peut expliquer en peu de principes, n'en doit jamais faire supposer davantage. Or, tout ce que nous voyons dans le monde peut s'expliquer parfaitement par d'autres principes que Dieu, à supposer que Dieu ne soit pas. » Dans le monde, en effet, il n'y a que deux sortes d'êtres ou de phénomènes : ce qui est fatal et ce qui est libre. « Or, ce qui est fatal s'explique par les lois de la nature, et ce qui est libre ne dépend que de notre intelligence et de notre volonté. Il n'y a donc aucune nécessité de supposer ou d'affirmer que Dieu soit. » Telles sont les objections, et qui résument, en le précisant, ce qu'on a dit ou qu'on peut dire de plus fort contre l'existence de Dieu.

L'argument *sed contra* est tout ce qu'il y a de plus décisif comme argument d'autorité. Il est tiré du livre de l'Exode, ch. III, v. 14. C'est la parole de Dieu « nous disant Lui-même : *Ego sum qui sum;* Je suis Celui qui suis ». Donc, Dieu est. Dès là qu'Il nous affirme Lui-même qu'Il est, et qu'Il prouve, par des prodiges, que c'est bien Lui qui nous parle, il est évident qu'Il est et nous ne pouvons plus douter de son existence. Mais c'est plutôt là un argument d'autorité : il vaut surtout pour la foi. — Nous pouvons et nous devons prouver aussi à l'aide de la raison. C'est cette preuve que saint Thomas nous va donner au corps de l'article.

Il l'annonce en ces termes : « *Deum esse quinque viis probari potest :* que Dieu soit, nous pouvons le prouver par cinq voies différentes. » Les cinq voies qu'il nous annonce ne sont, à vrai dire, que cinq aspects différents d'une seule et même preuve : la preuve que nous nommions tout à l'heure, avec Kant, « physico-théologique », et qui, s'appuyant sur les phénomènes ou les réalités du monde empirique constatés autour de nous, s'élève, par la voie du principe de causalité, jusqu'à l'existence d'un principe, auteur premier et explication dernière de tous ces phénomènes, de toutes ces réalités.

On a désigné sous divers noms les différents aspects de ce premier Principe qui nous est révélé par la grande preuve de saint Thomas. La première voie nous conduit à l'affirmation d'un premier Moteur; la seconde, à celle d'une première Cause efficiente; la troisième, à celle d'un premier être Nécessaire; la quatrième, à celle d'un premier Être; la cinquième, à celle d'un premier Gouverneur. L'on s'est demandé pourquoi saint Thomas avait ainsi multiplié sa démonstration. Serait-ce qu'il estimait chacune de ces preuves, prise séparément, insuffisante, et qu'il a voulu, en les groupant, les unir comme en un faisceau pour qu'il fût impossible de les rompre? ou bien a-t-il réuni ces diverses preuves pour que, de leur ensemble, résultât dans l'esprit une notion de Dieu plus complète et plus parfaite? Il ne nous semblerait pas téméraire de penser que saint Thomas, tout en se proposant de démontrer l'existence de Dieu, a voulu, dans l'article même où il établissait cette démonstration, nous donner comme en raccourci ou en germe tout le traité qu'il devait si magnifiquement développer ensuite. Et en effet, pour peu que l'on ait fréquenté cette première partie de la *Somme théologique*, ou même la *Somme théologique* tout entière, on demeurera convaincu que saint Thomas, dans la suite de son œuvre, n'a fait que développer les vérités contenues en germe dans ce premier article. A chaque instant il y renvoie. L'on dirait un traité de géométrie, dont tous les théorèmes qui suivent ne font qu'expliquer ou développer un premier théorème. Quant à supposer que dans la pensée de saint Thomas, chacune de ces diverses preuves, prise séparément, ait été jugée insuffisante ou incomplète, nous ne le pouvons absolument pas. Outre que saint Thomas reproduit à la fin de chacune d'elles la conclusion de tout l'article, il suffit d'en considérer la structure pour se convaincre de leur valeur intrinsèque et absolue.

Cajétan, il est vrai, s'est posé la question de savoir si chacune de ces preuves, ou même toutes prises ensemble, nous devaient conduire à affirmer l'existence du Dieu véritable et unique; ou bien si elles n'allaient pas simplement à affirmer un premier Être, sans nous pouvoir dire que ce premier Être fût corps ou esprit, un ou multiple. La réponse qu'il donne à cette question

est loin de nous satisfaire. Il s'est laissé beaucoup trop impressionner par les objections d'Averroès contre la preuve du premier moteur. Le philosophe arabe n'accordait pas que cette preuve nous pût démontrer l'existence du Dieu unique et pur esprit; tout au plus pouvait-elle conduire à affirmer l'existence de ce qu'on appelait, dans la philosophie péripapéticienne, une intelligence informant ou mouvant le premier ciel. Les objections d'Averroès devaient être reprises par Auriol[1]. Mais, comme le remarque fort bien Capréolus, ces objections ne portent pas. Si elles pouvaient avoir quelque apparence de vérité contre la preuve du premier moteur, telle que l'avait formulée Aristote, et que saint Thomas l'a reproduite dans la *Somme contre les Gentils* (liv. I, ch. XIII), elles sont nulles et sans portée quand il s'agit de la preuve que nous trouvons condensée dans la *Somme théologique*. Cette première preuve de la *Somme théologique* suffirait, à elle seule, pour démontrer l'existence du vrai Dieu. Et même il n'en faudrait pas davantage, si seulement on l'entendait dans toute sa profondeur, pour nous donner immédiatement et d'un seul coup la notion de Dieu la plus haute et la plus parfaite que la raison humaine puisse découvrir : celle d'« acte pur ». Le P. Billot a donc raison de vouloir entendre les cinq preuves de l'existence de Dieu données par saint Thomas, non pas dans un sens restreint et diminué, comme l'a fait Cajétan, mais, selon que Capréolus nous y invite, dans toute leur ampleur et d'une façon absolue. Elles vont, en effet, implicitement du moins, à nous dire non seulement que Dieu est, mais encore ce qu'est Dieu.

La première de ces preuves est la preuve du mouvement. Saint Thomas l'appelle la plus accessible, « la plus manifeste », *manifestior via*. C'est qu'en effet elle part du phénomène le plus universel, le plus indéniable et le plus à notre portée. Nul ne peut nier qu'il y ait du mouvement « dans le monde, qu'il y ait des choses mues. C'est tout à fait certain, et la chose éclate aux yeux ». La chose est à ce point certaine qu'aujourd'hui on en

1. Cf. Capréolus, in *I Sentent.*, dist. III, q. 1; — de la nouvelle édition Paban-Pègues, t. I, p. 164.

vient à affirmer qu'il n'y a que du mouvement dans le monde. C'est peut-être là un excès, mais du moins ne laisse-t-il aucun doute sur l'existence ou la réalité du *fait* qui nous va permettre de remonter jusqu'à Dieu.

Il y a donc du mouvement dans le monde; il y a des choses qui sont mues : tous nos sens en témoignent et il n'est personne qui en puisse douter. Tel est le fait. Or, voici le raisonnement très simple et si lumineux que saint Thomas édifie sur ce fait. « Toute chose qui est mue, exige un moteur autre qu'elle. » Puis donc qu'il y a dans le monde des choses qui sont mues, « il y a, pour chacune d'elles et en dehors d'elles, un moteur qui les meut ». Mais, ou bien l'on procédera indéfiniment dans la série des moteurs et des choses mues, ou l'on devra s'arrêter à un premier moteur, c'est-à-dire à un Premier d'où procédera tout mouvement et qui lui-même ne sera pas mû. « Il est impossible de procéder indéfiniment, sans quoi nous n'aurions jamais le mouvement; et pourtant le mouvement existe. Donc l'existence du mouvement nous oblige à affirmer l'existence d'un Premier Moteur; et c'est Lui que nous appelons Dieu. »

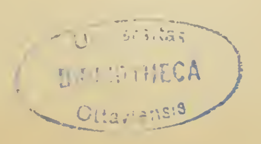
Telle est la première preuve de saint Thomas dans toute sa simplicité et aussi, pour quiconque la veut bien entendre, dans son irrésistible force et son éblouissante clarté. Elle part *du mouvement, fait universel et indéniable*. Puis, en deux mots, elle nous conduit jusqu'à Dieu : *Toute chose qui est mue exige un moteur autre qu'elle: il est impossible de procéder indéfiniment dans la série des moteurs qui seraient mus. Donc il est un moteur qui n'est pas mû :* et c'est Lui que nous appelons Dieu.

Les deux propositions intermédiaires constituent la force de l'argument; il repose entièrement sur elles. De là les efforts multiples que l'on a tentés soit pour les mettre à l'abri de tout doute, soit au contraire pour les affaiblir ou même en détruire la valeur. Nous ne reproduirons ni les attaques des adversaires, ni les explications, parfois longues et compliquées, des défenseurs. La première de ces deux propositions a été expliquée par saint Thomas lui-même; et cette explication paraîtra d'autant plus suffisante qu'elle se résout en évidence. Pour saint Thomas, en effet, la vérité de cette proposition : *toute chose qui est mue exige*

un moteur qui n'est pas elle, repose presque immédiatement sur le principe de contradiction. C'est dire qu'elle se résout en évidence, étant presque évidente par elle-même. Qu'est-ce, en effet, qu'*être mû?* C'est, pour garder le mot d'Aristote et de saint Thomas, « être en puissance », c'est « pâtir », c'est en quelque façon n'être pas. Or, « mouvoir » est précisément le contraire : c'est être, c'est « agir », c'est « être en acte ». Mais agir et pâtir, être en acte et en puissance, être et n'être pas, seront à tout jamais « incompatibles, irréductibles, s'il s'agit d'une même chose et sous le même rapport ». Donc il ne se peut pas, « il est absolument impossible qu'une chose qui est mue, soit, sous le rapport qui la fait être mue, le moteur qui la meut ». Affirmer le contraire serait ou ne pas entendre ce que l'on dit, ou nier sciemment le principe de contradiction. Si bien que pour quiconque entend le sens vrai de ce mot appliqué à n'importe quel objet : « *movetur*, il est mû », la conclusion s'impose d'elle-même et nécessairement : « *donc par quelque chose qui n'est pas lui : ergo ab alio* ». — Il s'agit, on le voit, non pas seulement du mouvement local, dans cette première preuve de saint Thomas, mais du mouvement entendu au sens le plus large et le plus universel du mot : tout passage de la puissance à l'acte est ici compris dans le mot « mouvement ». La preuve sera donc une preuve « physique » sans doute, mais elle sera, aussi, métaphysique et transcendante.

La première des deux propositions introduites par saint Thomas est certaine, indéniable, quasi-évidente par elle-même. Pouvons-nous en dire autant de la seconde, savoir : qu'*il est impossible de procéder indéfiniment dans la série des moteurs qui seraient mus?* Cette seconde proposition n'est pas moins indispensable que la première pour la valeur de l'argument. Il ne servirait de rien d'avoir montré que toute chose mue exige un moteur en dehors d'elle, si l'on ne pouvait ensuite démontrer l'obligation et la nécessité de s'arrêter, dans la série des moteurs, à un premier, d'où procédera tout mouvement, sans que lui-même soit mû. Or, ici encore, ici surtout, on a essayé de surprendre saint Thomas en défaut de logique, sinon même en défaut de mémoire. Comment! a-t-on dit, saint Thomas veut faire dépen-





dre sa preuve de l'existence de Dieu, d'une impossibilité dans la série des moteurs se poursuivant à l'infini? Mais il a donc oublié que lui-même a admis et défendu la possibilité d'une série infinie de causes et d'effets. N'est-il pas l'un de ceux qui ont le plus ouvertement parlé de la possibilité d'une création *ab aeterno?* Et si le monde aurait pu être éternel, s'il aurait pu ne pas commencer dans le temps, il n'y a donc pas de répugnance ou de contradiction à supposer une série indéfinie de moteurs qui seraient mus. Que devient dès lors sa prétendue preuve du premier moteur?

Que saint Thomas eût manqué de mémoire ou même de logique, la chose, pour n'être pas impossible, ne laisserait pas que de surprendre. Cependant, et fort heureusement, il n'en est rien. Ce n'est pas de la même série que parle saint Thomas lorsque, dans la question de la création *ab aeterno,* il la déclare possible, et lorsque, ici, il nous affirme et prouve qu'elle répugne. Dans le premier cas, il s'agit d'une série *successive;* dans le second, d'une série *simultanée.* La première comprendrait une suite de causes venant les unes après les autres, mais dont l'action de chacune d'elles ne dépendrait pas, *au moment où elle se produirait,* de l'action *actuellement présente* des causes précédentes. La seconde, au contraire, suppose un ensemble de moteurs dont tous et chacun doivent *actuellement exister et agir,* puisqu'ils dépendent tous l'un de l'autre dans leur motion actuelle. Et là, il est trop évident que si vous ne supposez que des *moteurs mus,* sans un premier moteur qui, lui, donne le mouvement et ne le reçoit pas, vous n'aurez jamais de mouvement, jamais de motion. « Tous les moteurs mus, en effet, doivent attendre, pour mouvoir, que le mouvement leur soit communiqué d'ailleurs. Si donc toute la série est composée de moteurs mus, sans un moteur non mû, il s'ensuit fatalement que tous attendront et que jamais le mouvement ne se produira. — Or, fait observer de nouveau saint Thomas, le *mouvement existe.* Donc, conclut-il, et sa conclusion a l'éclat éblouissant d'un plein soleil, donc il est un *premier moteur,* un moteur non mû; et c'est Lui que nous appelons Dieu. »

Cette conclusion ne va pas à prouver un premier moteur dans l'ordre de mouvement local seulement, comme Cajétan semble

l'avoir cru à tort; elle prouve d'une façon absolue; elle s'applique à tout ordre de mouvement. Elle conclut à un *premier* pour tout ordre où il y a *passage de la puissance à l'acte*. Et donc le « premier » qu'elle nous donne est un « acte » qui n'est nullement en « puissance »; c'est l'*acte pur*.

Saint Thomas aurait pu se contenter de cette première preuve. L'existence de Dieu était pleinement démontrée; et nous avions même une base suffisante pour édifier tout le traité de la nature et des perfections divines. Il ne l'a pas voulu. Il a préféré élargir cette base et donner en même temps à sa démonstration de l'existence de Dieu plus de relief et plus d'éclat. La preuve qui nous a conduits à l'affirmation explicite d'un premier moteur et, implicitement, à la connaissance de l'« acte pur », s'appuyait, il est vrai, sur le phénomène le plus universel et le plus facile à constater, le mouvement. Mais par cela même qu'il est le plus universel, ce phénomène en suppose d'autres qui le précisent et le concrètent. Bien que dans l'exposé de sa première preuve saint Thomas eût élargi le concept de mouvement, toutefois c'était sur le phénomène du mouvement local qu'il avait entendu d'abord s'appuyer. Or, ce premier regard jeté sur le monde pouvait être suivi d'un second regard plus attentif et plus profond. Si le mouvement des êtres qui nous entourent nous frappe tout d'abord, en observant de plus près nous verrons et constaterons un nouveau phénomène. Il y a des êtres autour de nous qui existent depuis peu. Ils n'étaient pas, et ils sont maintenant. Leur être est tout nouveau, et nous voyons qu'à la production de leur être d'autres êtres concourent. Notre raison, appuyée sur ce phénomène et partant de cette constatation, n'a pas de peine à s'élever une seconde fois jusqu'à Dieu. Ici encore le procédé sera très simple et de tous points similaire au premier. « Nous constatons autour de nous des êtres nouveaux, des êtres qui auparavant n'étaient pas et qui sont maintenant. Or, tout être nouveau tient son être d'un être qui n'est pas lui. Et, d'autre part, il ne se peut pas qu'on procède à l'infini dans la série des êtres qui concourent à la production de cet être nouveau. Donc, nous devons arriver à un être qui, lui, sera la première source, la première cause de l'être nouveau qui apparaît. »

Dans ce nouvel argument, qui est l'argument de la Cause première, nous avons, comme pour l'argument du premier Moteur, trois choses : d'abord, le fait constaté ; et puis, deux propositions, qui, appuyées sur ce fait, nous permettent d'arriver jusqu'à Dieu. — Le fait ne saurait être douteux. Qu'il y ait de nouveaux êtres qui apparaissent dans le monde, et qu'ils y apparaissent sous l'influence ou sous l'action d'autres êtres qui les causent, rien de plus facile à constater et rien de plus certain. A chaque nouveau printemps, la nature entière nous en offre le spectacle. — La première des deux propositions invoquées, savoir : que *tout être nouveau tient son être d'un être qui n'est pas lui*, saute aux yeux immédiatement, car elle repose aussi sur le principe de contradiction. « Ce qui n'est pas, en effet, ne saurait agir ; et, par suite, dire qu'un être se cause, c'est dire qu'il est et qu'il n'est pas. » — Quant à la seconde proposition, elle est, dans l'ordre des causes, absolument la même que la seconde proposition du premier argument. dans l'ordre des moteurs.

Et donc, ce second argument n'est pas moins démonstratif que le premier.

S'il était permis de désigner les deux premiers arguments de saint Thomas sous un nom spécial que l'on opposerait à un autre nom spécial par lequel on désignerait les deux arguments qui vont suivre, nous dirions que les deux premiers sont « dynamiques » et les deux autres « statiques ». Dans les deux premiers, en effet, saint Thomas a pris pour point de départ la considération ou la constatation de l'*action*. Dans les deux autres, il va plutôt considérer l'*être* ou la *nature*. Mais ici encore et toujours, c'est dans le monde de l'expérience, dans le monde empirique, dans le monde des choses vues et constatées, qu'il cherchera son point d'appui.

Un premier regard jeté autour de nous nous faisait constater immédiatement le phénomène du mouvement. Un second regard, plus attentif, nous montrait la succession des effets et des causes, c'est-à-dire le phénomène, moins universel peut-être, ou moins fréquent, mais aussi plus profond, d'êtres nouveaux apparaissant dans notre monde alors qu'auparavant ils n'étaient pas, et venant à l'être sous l'action ou sous l'influx d'autres êtres qui concou-

raient à les produire. Si, non contents d'examiner le mouvement ou la production des êtres qui nous entourent, nous étudions ces divers êtres jusque dans leur fond intime ou leur nature, nous remarquerons sans peine que plusieurs d'entre eux portent en eux-mêmes des principes de dissolution et de ruine. Ils ont l'être, sans doute; mais l'être qu'ils ont ne leur est pas indissolublement uni, ils peuvent en être dépouillés et le perdre; ils ne sont pas nécessaires, ils sont contingents; alors même qu'ils sont, il y a possibilité en eux à ne pas être. Aussi bien, nous voyons tous les jours qu'un grand nombre d'entre eux s'acheminent vers la destruction et la mort. Et cet acheminement vers la mort est pour eux quelque chose de fatal. Leur constitution elle-même les y pousse. Ils sont composés d'éléments contraires dont l'harmonie ne se peut maintenir que pendant une durée déterminée. En durant, ils s'épuisent, et fatalement arrive un moment où ils doivent disparaître et périr. — Tel est le fait, le fait certain, indéniable, que chacun de nous peut aisément constater et contrôler.

Or, remarque saint Thomas, les êtres qui portent ainsi en eux-mêmes un principe de ruine et de destruction « ne peuvent pas avoir toujours été ». Dès là qu'ils doivent périr, il faut qu'ils aient commencé. Leur durée, étant limitée d'un côté, le doit être aussi et nécessairement de l'autre. Très certainement, s'ils n'avaient pas commencé, ils ne finiraient pas; car le commencement et la fin d'une chose se répondent : ce qui n'a pas de commencement ne saurait avoir de fin. « Si donc chacun des êtres qui sont actuellement devait finir un jour, si tous étaient contingents et portaient en eux-mêmes un principe de ruine, il s'ensuivrait qu'il fut un temps où aucun de ces êtres n'existait. Mais s'il fut un temps où aucun de ces êtres n'existait, actuellement encore rien ne serait; car il est impossible que le néant puisse produire l'être. Puis donc qu'il y a des êtres qui sont maintenant, il en faut conclure que tous les êtres qui sont ne sont pas contingents; il en est qui sont nécessaires. Mais, ou ils sont nécessaires par eux-mêmes, c'est-à-dire qu'à eux seuls ils sont la raison de leur être et de leur durée, ou ils tirent leur nécessité d'un autre. Et parce que, ici encore, l'on ne saurait procéder à

l'infini, — dans la série des êtres qui tirent d'un autre la raison de leur être et de leur durée, pas plus que nous ne le pouvions dans la série des moteurs mus et des causes produites, — il s'ensuit que l'existence des êtres contingents nous conduit fatalement à la connaissance d'un Être qui est à lui-même la raison de son être et de sa durée, par qui s'expliquent d'ailleurs la durée et l'être de tout ce qui est et de tout ce qui dure, à quelque titre et dans quelque mesure que cela dure et que cela soit. Et cet Être est Celui que tous appellent Dieu. » — C'est la preuve du premier Nécessaire, s'ajoutant à la preuve du premier Moteur et à celle de la première Cause.

Une quatrième preuve donnée par saint Thomas se tire, comme il le dit lui-même, des divers degrés que nous trouvons parmi les êtres. La preuve précédente avait pour point d'appui la considération de la *matière*, qui, en effet, est un principe de contingence et de dissolution dans les êtres composés. Cette nouvelle preuve considère plutôt la *forme*; car c'est leur principe formel qui place les divers êtres dans telle ou telle espèce, et leur fixe tel ou tel degré au point de vue de l'excellence et de la perfection. Et qu'il y ait des différences ou des degrés, au point de vue de la perfection et de l'excellence, parmi les êtres qui nous entourent, la chose est trop manifeste pour avoir besoin qu'on y insiste. Ici encore, nous n'avons qu'à ouvrir les yeux et à constater. Nul ne songe à mettre en doute qu'il y ait plus de perfection dans la plante que dans le minéral, et dans l'animal que dans la plante, et dans l'homme que dans l'animal privé de raison.

Or, appuyé sur ce fait indéniable, voici la nouvelle preuve qu'édifie saint Thomas. « Partout où l'on rencontre des degrés, il est un premier qui occupe le degré le plus élevé; c'est ainsi qu'entre plusieurs corps diversement chauds, il y en aura un qui sera plus chaud que tous les autres. Puis donc qu'autour de nous les êtres sont gradués et occupent des degrés divers en perfection et en excellence, il s'ensuit qu'un être déterminé et existant occupe le degré le plus élevé en excellence et en perfection. Il y a un être qui est le plus beau, le plus parfait, le plus excellent, et, partant, qui a le plus d'« être », puisque c'est

dans la mesure même où il est qu'un être a plus de perfection et de beauté. Il y a donc un être qui est plus que tous les autres. Il est le premier dans l'échelle des êtres. Et comme en tout ordre de choses, mais plus encore dans l'ordre d'être, ce qui vient après dépend de ce qui est avant, il s'ensuit que ce premier dont nous parlons, et qui occupe le plus haut degré parmi les êtres, sera cause de tout être et de toute perfection en tout autre être qui est et qui n'est pas lui. Or, ce premier Être, cause de tout être en tout ce qui est, c'est Lui que nous appelons Dieu. »

Telle est la quatrième preuve de saint Thomas, celle que nous pourrions appeler la preuve du premier Être. Elle est, en un sens, la plus belle. Beaucoup la préfèrent à toutes les autres. Malheureusement, il en est qui, sous prétexte de l'exalter, l'ont plutôt dénaturée, et même en ont complètement détruit la valeur. Ils l'ont voulu entendre au sens idéaliste. Ils ont cru que saint Thomas partait ici d'une idée, de l'idée du plus parfait. Rien n'est plus inexact. Si saint Thomas partait d'une idée, il ne conclurait qu'à une idée, et nous retomberions dans l'inconvénient où sont tombés tous les idéalistes, depuis Platon jusqu'à saint Anselme, Descartes, Malebranche. C'est du fait, de la réalité, et non pas d'une idée, que part saint Thomas, dans cette quatrième preuve, comme dans les preuves précédentes. Il part de ce fait constaté, et contrôlé, et indéniable, que nous avons appelé, avec lui, l'*inégalité des êtres au point de vue de la perfection et de la beauté*. A l'occasion de ce fait, il invoque ou plutôt il rappelle un double principe, une double loi : c'est que *partout où il y a inégalité, il y a un premier*; et que *ce premier influe sur tout ce qui vient après*. D'où il conclut qu'*il y a un premier Être, cause de tous les êtres qui sont*.

Des deux principes invoqués par saint Thomas, le premier est tout à fait évident : impossible qu'il y ait inégalité sans qu'il y ait un premier. Le second est aussi très certain, quand on l'entend comme il le faut entendre. Auriol affectait d'objecter que le blanc est la première des couleurs, sans que pourtant il soit la cause des autres couleurs. Capréolus lui fait observer, avec saint Thomas (*De potentia Dei*, q. 7, art. 4), que le blanc n'étant pas une substance, mais quelque chose d'accidentel, *n'est pas cause*

par lui-même : il doit lui-même être ramené à une substance comme à sa cause. Appliqué au premier Être, le principe de saint Thomas est inattaquable. Rien n'est plus facile que de le montrer. Nous l'allons faire d'un mot; d'autant qu'en montrant cette vérité, nous éclairerons toute la preuve de saint Thomas. — On s'est demandé si, dans cette quatrième preuve, saint Thomas prenait le mot « premier » dans son sens absolu ou dans un sens relatif. S'agit-il de l'Être le plus parfait qui se puisse concevoir ou simplement de l'être qui l'emporte en perfection sur tous les êtres qui sont? — Nous répondons qu'il s'agit d'abord et immédiatement de l'être qui l'emporte sur tous les autres en perfection; mais, par là même, nous atteignons le plus parfait qui se puisse concevoir. Et, en effet, cet être qui l'emporte en perfection sur tous les autres êtres qui sont, devra nécessairement n'avoir pas de cause. Les autres êtres pourront bien et devront même être causés par lui; mais lui ne saurait être causé. Que les autres êtres soient causés par lui, c'est évident, puisqu'ayant *moins* d'être que lui, ils ne sauraient avoir en eux-mêmes la *plénitude* de l'être. S'ils n'ont pas la plénitude de l'être, ils ne *sont pas l'être :* car, à ce qui *est l'être*, il ne saurait rien manquer de ce qui appartient à l'être. Et s'ils ne sont pas l'être, et que pourtant ils soient, c'est donc qu'ils *ont* l'être. Mais s'ils ont l'être, et qu'ils ne soient pas l'être, l'être est en eux quelque chose de *reçu ;* ils ne l'ont pas d'eux-mêmes, ils l'ont reçu d'un autre. Et nécessairement ils l'auront reçu de ce premier être qui, lui, a le plus d'être; le moins, en effet, peut bien venir du plus, mais l'inverse n'est pas vrai. Donc, tous les êtres qui sont, autres que ce premier être, tirent leur être de lui. Que si tous les autres tirent leur être de lui, lui-même ne saurait être causé. Il est donc l'être incausé. Et s'il est l'être incausé, forcément il aura l'être par lui-même, il sera l'Être même; par conséquent, la plénitude de tout, et le plus parfait au sens absolu.

Les deux premières preuves de saint Thomas s'appuyaient sur l'action que certains êtres exercent à l'égard des autres; elles étaient plutôt dynamiques. Les deux suivantes ont pris pour point de départ l'état ou la nature de tels ou tels êtres, considérés ou du côté de leur matière ou du côté de leur forme; ou

les pouvait appeler statiques. Si l'on voulait rattacher ces diverses preuves à ce que dans l'École on appelle le traité des causes, on pourrait dire que les deux premières appartiennent à la cause efficiente, la troisième à la cause matérielle, la quatrième à la cause formelle. Il restait encore la cause finale. Et c'est, en effet, à la cause finale qu'on peut rattacher la cinquième preuve. Elle est ainsi formulée par le saint Docteur. « Autour de nous, il se rencontre des êtres qui sont privés de connaissance. Ces êtres cependant agissent pour une fin déterminée : leur action n'est pas le fruit du hasard, puisqu'ils agissent toujours, ou le plus souvent, de la même manière et au mieux de leur intérêt. Il suit de là que nous devons supposer un être dont l'action intelligente dirige tous ces divers êtres et les conduit à la fin vers laquelle ils tendent sans la connaître; c'est ainsi que la flèche est dirigée par l'archer vers le but qu'elle doit atteindre. Or, cet Être intelligent, qui meut ainsi et dirige toutes les choses de la nature, c'est Lui que nous appelons Dieu. »

Ici encore, et comme toujours, saint Thomas part du fait, de l'expérience. Il constate que le monde de la nature va d'une façon admirable. Il y a des lois qui président au cours des astres et au développement normal de tous les êtres matériels et sensibles. Les plantes croissent toujours, ou le plus souvent, de la même manière qui, du reste, est, pour elles, le meilleur mode de croissance; les animaux se reproduisent avec un ordre non moins constant; et l'organisme de l'être vivant le plus infime est un prodige de structure savamment organisé. Voilà le fait. Or, il est certain que ni les corps célestes, ni les plantes, ni les animaux, ni aucun être en dehors de l'homme, n'a l'intelligence d'une fin à poursuivre et de moyens à lui proportionner. Puis donc que la machine du monde va d'une façon si intelligente, et qu'elle-même n'a pas d'intelligence, il s'ensuit qu'en dehors d'elle doit se trouver un Être qui, lui, est intelligent, et préside par son intelligence à l'ordre de la nature. — Il est à peine besoin de faire observer que cette cinquième preuve est, peut-être, de toutes la plus frappante et la plus accessible à certains esprits, même parmi les meilleurs, surtout de nos jours où les données métaphysiques sont si peu en honneur, et où les sciences expé-

rimentales, au contraire, notamment la biologie et l'astronomie, ont fait tant et de si merveilleux progrès. Voltaire lui-même, malgré son scepticisme railleur, ne pouvait s'y soustraire, et l'on connaît de lui ces deux vers classiques :

Le monde m'embarrasse, et je ne puis songer
Que cette horloge marche et n'ait point d'horloger.

Une objection d'Auriol et la réponse de Capréolus nous feront encore mieux saisir le vrai sens et la véritable portée de cette cinquième preuve de saint Thomas. Auriol disait que cette preuve ne concluait pas, parce que la simple nature des divers êtres avec leurs inclinations respectives suffisait à expliquer l'harmonie de leurs actions et de leurs mouvements. Capréolus répond, avec saint Thomas (*De Veritate*, q. 5, art. 2; et 3 *contra Gentiles*, cap. LXIV), que le monde étant composé d'une foule d'êtres dont les *inclinations naturelles sont parfois opposées et vont à se détruire*, l'on ne pourrait expliquer ni le bien des particuliers, ni le bien de l'ensemble, s'il n'était un régulateur suprême qui tient dans sa main toutes ces énergies multiples et les fait agir selon qu'il convient, toujours au bien de l'ensemble, et le plus souvent au bien de chaque individu[1]. La remarque est on ne peut plus juste. Nous voyons par là que cette cinquième preuve de saint Thomas porte, directement et formellement, sur l'harmonie du monde où chaque être trouve ordinairement son bien, à quelques rares exceptions près, exceptions qui, du reste, peuvent toujours être légitimées et justifiées par le bien de l'ensemble, ou par une fin plus haute que nous pouvons connaître si nous sommes attentifs et dociles à toutes les manifestations de Dieu.

Et ceci nous amène à la réponse que fait saint Thomas aux objections que nous nous étions posées avec lui au début de cet article. Nous nous souvenons de la première, qui était si forte et si troublante. Une chose étonne ici, dans la réponse que lui oppose saint Thomas. Cet *ad primum* paraîtra vraiment trop

1. Cf. Capréolus, in *I Sentent.*, dist. 3, q. 1; — de la nouvelle édition, t. I, p. 167.

court, peut-être même insuffisant. Saint Thomas n'a qu'un mot, et encore n'est-ce pas un mot qu'il crée pour la circonstance, mais un mot qu'il emprunte à saint Augustin. Au lieu de trouver, comme le voulait l'objection, dans l'existence du mal autour de nous, une preuve contre l'existence de Dieu, Bien infini, il y trouve au contraire un nouvel argument pour faire mieux entrevoir quelle doit être la perfection et la puissance de ce Bien infini qui du mal peut tirer le bien. « C'est qu'en effet, ainsi que le dit saint Augustin dans l'*Enchiridion* (ch. XI) : *Dieu, dès là qu'Il est souverainement bon, ne permettrait en aucune manière qu'il y eût du mal dans son œuvre, s'Il n'était à ce point tout-puissant et bon qu'Il tire le bien, même du mal.* Cela donc, conclut saint Thomas, tient à la bonté infinie de Dieu, qu'Il permette que le mal soit et qu'Il en tire le bien. » — Pour saisir dans toute sa profondeur cette réponse de saint Thomas, il faut sous-entendre que la majeure de l'objection prouve seulement *quand les deux contraires sont dans le même sujet*. Alors, en effet, si l'un des deux contraires occupe ce sujet dans des proportions infinies, il n'y aura plus place pour l'autre contraire. Mais, si les deux contraires ne conviennent pas en un même sujet, si dans leur nature il n'y a même qu'un rapport d'analogie, alors l'existence de l'un n'exclura pas l'existence de l'autre, à moins qu'il ne résultât, pour le plus fort, quelque désavantage. Que si au contraire le plus fort trouve son avantage dans l'existence de l'autre, il est évident qu'il le tolérera dans la mesure où il voudra profiter de cet avantage. Ainsi en est-il dans le cas présent. Le mal dont parle l'objection, et qui se trouve dans le monde, est subjecté dans le monde, dans la créature, et non en Dieu. Il est clair que si le monde était infiniment parfait, ou si nous posions que Dieu fût le monde, comme le font les panthéistes, il faudrait, de deux choses l'une : ou qu'il n'y eût pas de mal dans le monde, ou que Dieu ne fût pas infini. Mais telle n'est pas la vérité. Le bien qui se trouve dans le monde n'est qu'une participation du Bien infini qui est Dieu ; il n'a avec le bien de Dieu qu'un rapport d'analogie. Il pourra donc se trouver, dans le monde, du mal mêlé au bien, pourvu que cela n'aille pas à troubler les plans divins. Mais si, au lieu de les troubler, ce mal

n'aboutit qu'à les mieux servir, il demeure évident que, loin d'être une difficulté, il devient une preuve nouvelle de l'existence et de la perfection infinie de Dieu. — Quelle splendide réponse! Saint Thomas ne fait que l'indiquer ici. Mais il reviendra souvent sur cette magnifique doctrine.

L'*ad secundum* non seulement n'accepte pas que Dieu soit inutile, mais il rappelle qu'Il est nécessaire. — S'il s'agit des choses nécessaires, ou plutôt non intelligentes, que l'objection voulait attribuer à la nature, saint Thomas fait observer que la nature est une puissance aveugle. « Si elle agit pour une fin déterminée, elle le doit à l'influence ou à la direction d'un agent supérieur; et il faudra donc que même les phénomènes de la nature soient ramenés à Dieu comme à leur première cause. » C'était la cinquième preuve. « Pareillement aussi, ajoute saint Thomas, s'appuyant sur la troisième preuve, tout ce qui nous paraît venir de causes libres dans le monde, doit être ramené à une cause plus haute que la raison et la volonté humaines. C'est qu'en effet la raison et la volonté humaines sont muables et défectibles. Or, ce qui change et peut défaillir, ne saurait être la raison dernière, en quelque ordre que ce soit. Il faut remonter jusqu'à un premier principe immuable et en soi nécessaire. »

Tel est ce magnifique article de saint Thomas, en un sens le plus beau et le plus important de la *Somme théologique*, puisqu'il est la base qui doit porter tout le reste de l'édifice, le germe d'où procéderont par voie de développement logique toutes les conclusions qui vont suivre. Nous savons, dès maintenant, qu'il existe un Être, premier Moteur, première Cause, premier Indépendant, premier Être, premier Gouverneur et Ordonnateur de tout. C'est à Lui que nous donnons le nom de Dieu. C'est Lui que nous entendons désigner par ce nom. L'existence de cet Être premier ne nous apparaît pas d'elle-même; elle a besoin d'être démontrée. Mais par la voie du principe de causalité nous la démontrons en nous appuyant sur les créatures dont le mouvement, l'existence nouvelle, l'être caduc, la perfection graduée et l'ordre ne peuvent s'expliquer que par Lui.

« Quand on sait de quelqu'un ou d'un être donné qu'il est, poursuit saint Thomas, rattachant ainsi à la question précédente les questions qui vont suivre, — il reste à se demander comment ou de quelle manière il est », quel est son mode d'être, « afin de savoir quel il est » ou ce qu'il est, quelle est sa nature intime. Et c'est précisément ce dont nous devons maintenant nous enquérir au sujet de Dieu. « Seulement, comme nous ne pouvons pas savoir de Dieu ce qu'Il est » en Lui-même et dans sa nature intime, « mais plutôt ce qu'Il n'est pas », ce qu'il faut écarter de Lui et de sa nature, « nous ne pouvons pas, à son sujet, considérer comment Il est » ou quel est son mode d'être; « nous devons plutôt nous demander comment Il n'est pas. — D'abord, donc, nous nous demanderons comment Il n'est pas », c'est-à-dire ce qu'il faut écarter de son Être ; — « puis, nous chercherons comment Il est connu de nous », la manière dont sa connaissance nous parvient ; — « enfin, de quels noms nous devons l'appeler. » — La première étude comprendra depuis la question 3 jusqu'à la question 11 inclusivement ; la seconde, la question 12 ; la troisième, la question 13.

Et d'abord, ce que Dieu n'est pas, ou comment Il n'est pas, c'est-à-dire quels modes d'être il faut écarter de Lui. Nous devrons écarter évidemment tout ce qui serait en opposition avec sa nature de premier Moteur, de première Cause, de premier Indépendant, de premier Être, de premier Ordonnateur du monde, sous laquelle nature nous le connaissons déjà par l'article 3 de la question précédente. Or, ces diverses choses « sont la composition, le mouvement et autres choses de ce genre », la multiplicité. (Nous voyons par là si saint Thomas n'entendait pas dans leur sens absolu les cinq preuves de l'article précédent, qui vont être l'unique base de toutes nos démonstrations ultérieures.) La composition sera exclue dans les questions 3-8 ; le mouvement, dans les questions 9-10 ; la multiplicité, à la question 11.

La composition, d'abord ; et, en l'excluant, nous établirons, du même coup, « la simplicité divine » (q. 3). Seulement, « comme » parmi nous, « dans le monde des corps, les mixtes sont plus parfaits que les simples, et que les simples ont raison

de partie », — après avoir établi la simplicité de Dieu, « nous nous demanderons si cela nuit à sa perfection ou à son infinité ». Le traité de la perfection comprendra de la question 4 à la question 6 ; celui de l'infinité, les questions 7 et 8.

D'abord, la simplicité divine.

C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION III.

DE LA SIMPLICITÉ DE DIEU.

Cette question comprend huit articles :

1° Si Dieu est un corps?
2° Si, en Lui, il y a composition de matière et de forme ?
3° Si, en Lui, il y a composition de « quiddité » ou d'essence ou de nature et de sujet ?
4° Si, en Lui, se trouve la composition qui résulte de l'essence et de l'être ?
5° Si, en Lui, il y a composition de genre et de différence spécifique ?
6° Si, en Lui, il y a composition de sujet et d'accident ?
7° S'Il est composé, en quelque façon qu'on l'entende, ou s'Il est totalement simple ?
8° S'Il entre en composition avec autre chose ?

Les sept premiers articles s'appliquent à écarter de Dieu toute composition en Lui-même ; le huitième montrera qu'Il n'entre pas en composition avec ce qui n'est pas Lui. — Des sept premiers articles, les six premiers passent en revue les divers modes possibles de composition, et les excluent de Dieu ; le septième jette un regard d'ensemble sur tous ces divers modes et sur tous les autres qui pourraient être encore et que nous ne connaîtrions pas, et il les exclut tous, en bloc, de l'être divin. — Les divers modes de composition peuvent se ranger sous trois chefs : composition physique, composition métaphysique, composition logique. Les deux premiers articles s'enquièrent du premier mode ; le troisième et le quatrième, du second ; le cinquième et le sixième, du troisième. — La composition de parties physiques dont il s'agit dans les deux premiers articles peut se considérer sous un double jour : ou bien il s'agit de parties intégrantes, quantitatives ; ou bien il s'agit de parties essentielles. Des premières résulte ce qu'on appelle, en mathématiques, le corps ; des secondes, ce qu'on appelle aussi, en philosophie, un corps : mais

non plus le corps considéré comme un tout à trois dimensions; c'est le corps considéré comme composé de matière et de forme. — Voyons d'abord si la composition des parties intégrantes ou quantitatives d'où résulte le corps, pris au premier sens, pourrait se trouver en Dieu. Dieu serait-Il un corps?

Tel est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si Dieu est un corps?

Dieu est-Il un corps? — Ce premier Moteur, cette première Cause efficiente, ce premier Indépendant, ce premier Être, ce premier Ordonnateur de tout, que nous avons démontré exister, quel est-Il? Il est; rien de plus certain. Mais son être, comment le devons-nous concevoir? Si nous pouvions le contempler en Lui-même, d'un coup d'œil nous saisirions sa nature, son mode d'être, ses perfections. Mais, nous l'avons dit et nous le redirons encore, cette vue directe de Dieu ne nous est pas possible, tant que nous vivons sur la terre. Il faut, dès lors, que nous regardions autour de nous, que nous examinions les qualités des êtres qui nous entourent et que nous considérions si nous pouvons les lui appliquer. Or, tous les êtres qui nous entourent, tous les êtres qui tombent sous nos sens, sont des êtres quantitatifs, des êtres doués d'étendue. On les peut mesurer; ils ont des dimensions en longueur, en largeur, en profondeur. Ce sont des corps. Dieu serait-Il un être comme cela? Y aurait-il en Lui des dimensions, une étendue? Serait-Il un corps? — Ils ne sont pas rares ceux qui ont cru que Dieu était un corps. Tout le paganisme reposait sur cette erreur grossière. Et même parmi les chrétiens, il s'est trouvé des hommes simples, peu éclairés, qui, entendant mal certains passages métaphoriques de l'Écriture, s'étaient figuré Dieu ayant un corps comme nous. Il leur semblait que si Dieu n'était pas un être corporel, Il n'était rien du tout. On cite cet étrange fait de plusieurs anachorètes d'Égypte

ou d'Orient. — On a prétendu que Tertullien lui-même et Origène avaient erré sur ce point, et qu'ils avaient prêté à Dieu une nature corporelle. Mais il est probable qu'on a mal saisi leur pensée. — Quoi qu'il en soit, il y a certaines raisons qui pouvaient donner une apparence de vérité à l'erreur qu'il s'agit de combattre dans cet article. Saint Thomas en apporte cinq. Elles ont toutes pour fondement des textes de l'Écriture. Cela nous vaudra quelques réponses qui seront des modèles d'interprétation scripturaire.

La première cite un texte du livre de Job, chap. XI (v. 8 et suiv.), où « l'on attribue à Dieu les trois dimensions : *Il est plus haut que les cieux, et que feras-tu? plus profond que l'abîme, que sauras-tu? d'une mesure plus longue que la terre, plus large que la mer.* Or cela même, d'avoir les trois dimensions, constitue la raison de corps. Par conséquent Dieu est un corps ». — La seconde en appelle à certains passages de l'Écriture, d'où il résulterait que Dieu a une « figure » comme nous. « Il est dit, en effet, au chapitre Ier de la Genèse (v. 26) », au nom de Dieu qui parle : « *Faisons l'homme à notre image et selon notre ressemblance:* et la figure ou l'image, c'est tout un, selon ce passage de l'Épître *aux Hébreux*, ch. I (v. 3) : *Il est la splendeur de sa gloire et la figure de sa substance.* Il s'ensuit donc, puisque la figure est une modalité qui affecte la quantité, que Dieu est un être quantitatif, et par conséquent un corps. » C'était la difficulté principale que faisait Augustin, encore manichéen, contre nos dogmes. — La troisième objection mentionne les divers membres ou les diverses parties du corps, que Dieu s'attribue dans l'Écriture. Ainsi, « il est dit, au livre de Job, chap. XL (v. 4) : *As-tu un bras comme celui de Dieu?* et dans le psaume 33 (v. 16) : *Les yeux du Seigneur veillent sur les justes:* et dans le psaume 117 (v. 16) : *La droite du Seigneur a agi avec puissance.* Il semble donc bien que Dieu est un corps». — La quatrième objection parle des diverses positions que Dieu est dit occuper ou avoir prises. « On lit dans le livre d'Isaïe, chap. VI (v. 1) : *J'ai vu le Seigneur qui était assis;* et encore dans Isaïe, chap. III (v. 13) : *Le Seigneur se lève pour juger.* » Or « d'être assis », de « se lever » n'appartient qu'aux êtres cor-

porels. Donc Dieu est un corps ». — Enfin, une dernière objection cite l'Écriture sainte montrant Dieu comme « terme auquel aboutissent ou duquel partent tous nos mouvements. Il est dit, en effet, au livre des Psaumes (33, v. 6) : *Approchez-vous de Lui et vous serez éclairés ;* et dans le livre de Jérémie, chap. XVII (v. 13) : *Ceux qui s'éloignent de toi seront inscrits sur la terre.* » Il semble donc que Dieu soit quelque chose de corporel, puisqu'Il se trouve quelque part où nous pouvons aller et d'où nous pouvons partir.

L'argument *sed contra* se contente de rappeler la parole du Christ en saint Jean, ch. IV (v. 24) : *Dieu est esprit.* — D'où nous devons conclure qu'Il n'est pas corps, puisque le corps est l'opposé d'*esprit.* Il suit de cette parole du Christ, qu'il est de foi, et de foi divine, que Dieu n'est pas un corps.

Au corps de l'article, saint Thomas pose d'abord sa réponse. Elle est catégorique. « Nous devons dire d'*une façon absolue* que Dieu n'est pas un corps. » Il le prouve d'une triple manière. Les trois raisons qu'il apporte lui sont suggérées par les caractères les plus saillants sous lesquels un être quantitatif se présente à nous. — C'est d'abord que « nul corps ne peut mouvoir s'il n'est lui-même en mouvement ». Nous parlons ici du mouvement qui est propre au corps, à l'être quantitatif, du mouvement qu'il cause en tant qu'« étendu ». Nous ne parlons pas du mouvement qu'il peut causer en tant qu'être qualitatif et par voie d'altération, comme, par exemple, l'aimant qui attire le fer. Le premier mouvement, celui qui est causé par le corps en tant qu'étendu, nul corps ne le peut causer s'il n'est lui-même en mouvement. Et c'est évident, puisque tant qu'elle reste en place ou qu'elle ne se meut pas, une étendue ne peut agir sur une autre étendue à l'effet de la déplacer ou de la mouvoir. Il s'ensuit donc qu'un corps ne peut mouvoir s'il n'est lui-même en mouvement. Or cela, précisément, s'oppose d'une façon directe, à la notion que nous avons de Dieu. « Nous avons montré, en effet, à l'article 3 de la question précédente, que Dieu est le premier moteur », c'est-à-dire qu'Il meut *sans être mû.* « Il est donc tout à fait impossible qu'Il soit corps. » — Le second caractère de l'être quantitatif, du corps, est d'être « essentiellement divi-

sible; il est même divisible à l'infini », à ne tenir compte que de sa nature d'être quantitatif ou étendu. Or, tout être qui est divisible, par conséquent « tout corps, est » par le fait même, « en puissance ». Il dépend essentiellement de ses propres parties; il dépend de quelque autre qui peut agir sur lui et le diviser. Il n'est donc pas le premier être; car le premier être ne peut pas dépendre d'un autre. « Le premier être ne peut être qu'en acte, nullement en puissance. » S'il était en puissance, il dépendrait d'un autre, « toute puissance disant corrélation à un acte antérieur de qui elle dépend ». Il ne serait donc plus le premier être. Il faut, dès là qu'il est le premier être, qu'il soit, selon tout lui-même, en acte. « Puis donc que Dieu est le premier être, ainsi que nous l'avons démontré (art. 3, preuve 4e), il est impossible qu'Il soit corps » ou composé de parties quantitatives quelconques. — Enfin, un troisième caractère propre à l'être quantitatif, à ne le considérer que comme tel, c'est « de ne pouvoir pas revendiquer, parmi les divers êtres, la première place au point de vue de la dignité, de la noblesse », de la perfection. Il est évident, en effet, qu' à « choisir entre deux corps, l'un vivant, et l'autre non vivant, c'est le corps vivant qui l'emportera en dignité. Or, ce n'est pas en tant que corps que le corps vivant est vivant, sans quoi tout corps serait vivant »; c'est par quelque chose surajouté à la raison de corps. « Il y a donc quelque chose qui est plus noble, plus grand, que ne l'est tout corps; et, par exemple, ce par quoi le corps vit, comme notre âme en nous. » Et s'il est vrai, comme nous l'avons encore démontré au même article 3, preuve 4e, que « Dieu est ce qu'il y a de plus noble et de plus grand parmi les êtres », il est évident que « sa nature ne peut pas être celle d'un corps ». Il se rapprocherait bien plutôt, quoique toujours à une distance incommensurable, de la nature de notre âme.

L'*ad primum* est très beau. Saint Thomas y rappelle ce que nous avons dit à l'article 9 et à l'article 10 de la question première touchant l'enseignement métaphorique ou parabolique de la sainte Écriture. « Lorsque la sainte Écriture emploie ces sortes de comparaisons ou de similitudes », ce n'est pas pour que nous les prenions à la lettre, « c'est pour nous faire entendre par là

les choses spirituelles et divines » qui seraient en elles-mêmes trop relevées pour nous. « Ainsi, quand il est parlé de la trine dimension au sujet de Dieu, le but de ces expressions est de désigner, sous la similitude de la grandeur corporelle, la grandeur et l'immensité de la vertu divine : par exemple, la profondeur désignera la faculté qui est en Dieu de connaître le choses les plus cachées; la hauteur, l'excellence de sa puissance qui est au-dessus de tout; la longueur, la durée de son être; la largeur, les effluves de sa bonté et de son amour qui s'étendent à tout. Ou encore, suivant l'interprétation de saint Denys, chap. IX des *Noms divins*, nous entendons, par la profondeur, l'incompréhensibilité de l'essence divine; par la longueur, la pénétration de sa vertu qui va au bout de tout; par la largeur, cette ampleur de sa Providence qui le fait tenir toutes choses sous sa puissante et bienfaisante protection. »

L'*ad secundum* nous donne la solution de la difficulté qui avait fait le tourment de saint Augustin. Il est dit, dans la sainte Écriture, que l'homme a été fait à l'image et à la ressemblance de Dieu. Oui; mais dans l'homme il n'y a pas qu'un corps plus ou moins bien modelé et figuré; il y a aussi une intelligence et une volonté, une âme raisonnable, intelligente et libre. Or, « c'est par son âme raisonnable que l'homme s'élève » au-dessus de tous les êtres corporels qui l'entourent et même au-dessus « des autres êtres animés. Et c'est donc par cette âme intelligente et libre qu'il sera dit avoir été fait à l'image et à la ressemblance de Dieu, puisque cette parole a été dite au sujet de ce qui, dans l'homme, l'élève au-dessus des autres êtres animés : *Faisons l'homme*, dit Dieu dans la Genèse, *à notre image et ressemblance, pour qu'il commande aux poissons de la mer et aux oiseaux du ciel.* Puis donc que l'intelligence et la raison sont quelque chose d'incorporel, à plus forte raison faudra-t-il que Dieu soit au-dessus du monde des corps ».

L'*ad tertium* nous fait remarquer que « si les membres ou les organes corporels sont attribués à Dieu dans la sainte Écriture, c'est toujours par mode de métaphore, en raison de leurs actes ». C'est pour signifier que les actes accomplis par ces membres ou par ces organes se trouvent éminemment en Dieu et

d'une façon plus excellente. « Ainsi, quand il est parlé de l'œil de Dieu, dans nos saints Livres, c'est pour rappeler que Dieu voit tout, d'une vue intellectuelle, non moins et beaucoup mieux que nous ne voyons nous-mêmes des yeux du corps les objets qui sont à notre portée. »

L'*ad quartum* nous dit que « même ce qui a trait aux diverses positions n'est appliqué à Dieu que par mode de similitude » ou de comparaison, de métaphore. « Il sera dit *s'asseoir*, pour signifier l'immutabilité de son être et la majesté de sa puissance, de son autorité; *se tenir debout* ou *se lever* pour marquer sa résolution de marcher contre quiconque oserait lui résister. » — Ces interprétations de saint Thomas sont vraiment très belles et peuvent nous servir de modèle.

L'*ad quintum* est délicieux. Oui, Dieu est le terme duquel nous approchons ou duquel nous nous éloignons. Mais « ce n'est pas que pour » le trouver ou « l'approcher, il faille aller quelque part, des pas du corps, puisqu'Il est partout; c'est avec les affections de l'âme » que nous l'atteignons; « et c'est de la même manière que nous nous éloignons de Lui », en portant sur d'autres objets que Lui les affections de notre cœur. « Par où l'on voit que sous la similitude du mouvement local, l'approche ou l'éloignement désignent ici les affections de l'âme. » — Quelle suave réponse, et combien consolante pour nous! Il est donc très facile de trouver Dieu, puisqu'il suffit de penser à Lui toujours présent dans nos cœurs et partout.

Dieu n'est pas un corps. Nous ne devons pas nous le représenter comme une masse plus ou moins étendue, plus ou moins modelée. Il n'y a pas d'étendue en Lui; il n'y a pas de dimension; il n'y a pas de lignes formant une figure ou un dessin quelconque. Rien de tout cela en Lui; car tout cela irait directement contre sa nature de premier moteur, de premier être, d'Être le plus noble et le plus parfait. Ce qui n'est pas à dire qu'Il ne soit pas, comme trop souvent notre imagination, qui ne peut se représenter que les choses corporelles, nous porterait à le croire. C'est, au contraire, parce qu'Il est, et qu'Il est trop, qu'Il n'est pas corporel ou étendu. L'*étendue*, en effet, *est une propriété de*

la matière; et toute matière restreint, limite la forme ou l'acte de l'être en qui elle se trouve. L'étendue n'est donc pas une condition nécessaire de l'être; elle suppose, au contraire, une restriction ou une limitation dans l'être. Par conséquent, de ce que Dieu n'est pas un corps, un être étendu, que nous puissions saisir avec nos sens, étreindre des bras du corps, voir de nos yeux et entendre de nos oreilles, il ne s'ensuit pas qu'il soit moins réellement et moins véritablement que les êtres corporels qui nous entourent et que nous pouvons atteindre ainsi. Il est infiniment plus réellement et plus véritablement qu'eux; et si nous ne pouvons pas le saisir avec nos sens, nous pouvons le saisir avec notre intelligence, ce qui est un mode d'étreinte et de possession autrement intime, autrement parfait et autrement durable que le mode d'étreinte et de possession purement sensible. Nous aurons l'occasion de nous en convaincre plus tard quand nous étudierons, dans la 1ª-2ª, l'article 5 de la question 31, où saint Thomas compare entre eux ces deux modes d'étreindre, de posséder et de jouir. Si les hommes étaient pratiquement convaincus de cette grande doctrine, que leur paraîtraient les beautés de la terre, liées essentiellement à la matière, à l'étendue, dans leur comparaison avec la beauté de l'Être divin souverainement libre et dégagé de toutes ces contraintes? — Nous savons que Dieu n'est pas un corps, à prendre ce mot dans le sens d'un tout composé de parties intégrantes d'où résultent les trois dimensions et que l'on peut modifier suivant tel dessin ou telle figure. — Serait-Il un tout composé de matière et de forme? S'il n'y a pas en Lui les parties quantitatives qui constituent la raison de corps au sens mathématique, y aurait-il les parties essentielles qui constituent la nature de tout être physique et sont la raison du corps au sens philosophique donné à ce mot?

C'est la nouvelle question qu'aborde maintenant saint Thomas.

Article II.

Si, en Dieu, il y a composition de forme et de matière?

Par « matière » on entend le principe de l'*étendue*, qui n'est pourtant pas l'étendue elle-même, puisque l'étendue est une propriété accidentelle, tandis que la matière est un principe de substance. Par « forme » on entend le principe d'*unité* et d'opération dans les êtres matériels. Saint Thomas se demande si ce double principe, matière et forme, se trouverait dans la nature divine; si Dieu serait un composé de forme et de matière.

Il se pose trois objections tendant à prouver qu'il en est ainsi. — La première cite une parole de « l'Épître *aux Hébreux* chap. x, v. 38, où il est dit, au nom et en la personne de Dieu : *Pour moi, le juste vit de la foi: s'il se retire, mon âme ne se complaira pas en lui.* » D'où il suit qu'il y a une *âme* en Dieu. « Mais l'âme est précisément une forme dont le corps est la matière. Il s'ensuit donc que Dieu est composé de matière et de forme. » — La seconde objection argue de ce que « l'Écriture attribue à Dieu certaines passions, telles que la colère, la joie, etc. C'est ainsi qu'il est dit au psaume 105 (v. 40) : *Le Seigneur s'est emporté de fureur contre son peuple.* Or, les passions sont subjectées dans un composé » de matière et de forme, de corps et d'âme. « Donc en Dieu il y a composition de forme et de matière. » — La troisième, enfin, part de ceci, que « la matière est le principe de l'individuation. Or, il semble bien que Dieu soit un être individué ; ce n'est pas un être commun, qu'on dise de plusieurs. Il est donc composé de matière et de forme ».

L'argument *sed contra* s'appuie sur la conclusion de l'article précédent et sur « la propriété principale de la matière » qui « est d'amener la quantité dimensive » ou l'étendue ; d'où il suit que « tout composé de matière et de forme est un corps » ou un être doué de l'étendue. « Puis donc que Dieu n'est pas un corps, ainsi que nous l'avons montré, il ne se peut pas qu'Il soit composé de forme et de matière. »

Au corps de l'article, saint Thomas nous dit qu'« il est impossible qu'en Dieu une matière se trouve ». Il donne, pour le prouver, trois raisons, toutes trois tirées des conditions primordiales des êtres composés de matière et de forme. — La première condition de ces êtres est de porter en eux un mélange de puissance et d'acte : « la matière, en effet, a raison de puissance »; et la forme, d'acte. « Or, en Dieu, nous l'avons vu, il ne saurait y avoir de puissance passive »; Il est, selon tout son être, en acte; « Il est acte pur. Donc, en Lui, il ne saurait y avoir de matière. » — La seconde condition des êtres matériels est de n'avoir qu'une perfection limitée. « C'est, en effet, de leur forme que leur vient la perfection qu'ils ont. » Or, leur forme est essentiellement limitée, restreinte, circonscrite par la matière en laquelle elle est reçue. Donc, « ils n'ont qu'une perfection limitée, qu'une part de perfection, selon que le comporte la matière qui reçoit leur forme ». Ils n'ont pas la perfection totale, la perfection par essence. « Mais ce qui est par essence précède toujours ce qui est par participation. » Puis donc que Dieu ne saurait être précédé par rien, qu'Il précède tout, qu'« Il est le premier dans l'ordre du bien et de la perfection », il faut nécessairement qu'Il ait la bonté, la perfection par essence. « Il ne peut pas être composé de matière et de forme. » — Enfin, la troisième condition des êtres matériels, c'est de n'agir que selon une partie de leur être. La matière, en effet, ne saurait être un principe d'action; « c'est la forme seule qui l'est ». Par conséquent, « lorsqu'un être matériel agit, c'est uniquement en raison de sa forme. Si donc nous supposons un être qui, selon tout lui-même, soit principe d'action, il faudra de toute nécessité qu'en cet être nous ne placions que forme ». La matière, en effet, est en dehors de son être, de sa raison d'être. « Or, il en est ainsi de Dieu. Dieu, selon tout son être, est principe d'action; puisque nous ne le connaissons que sous la raison d'agent, d'agent premier. Il faudra donc de toute nécessité que nous ne placions en Lui que forme » et que nous excluions de Lui toute matière. « Donc Dieu n'est pas un composé de matière et de forme. » Il est une *forme pure*.

L'*ad primum* explique que « si, dans l'Écriture, il est parlé

de l'âme de Dieu, c'est par raison de similitude du côté des actes ». C'est pour signifier qu'il y a, en Dieu, des actes analogues aux actes dont notre âme est le principe. « Lorsqu'en effet nous reposons avec complaisance notre volonté sur un objet, cette volonté procède de notre âme; et pareillement, on dira que l'âme de Dieu se complait en tel objet, lorsque la volonté de Dieu se complait en lui. »

L'*ad secundum* dit, de même, que si les passions sont attribuées à Dieu dans l'Ecriture, c'est toujours par métaphore et pour signifier la similitude qui peut exister dans les effets produits. « C'est parce que, ordinairement, la punition ou le châtiment sont des effets de la colère, parmi les hommes, qu'on attribue à Dieu la colère quand Il punit. Mais tout cela ne doit s'entendre qu'au sens figuré ou métaphorique. »

L'*ad tertium* est très important. Saint Thomas y donne une distinction lumineuse entre ce qu'il appelle « les formes destinées à être reçues dans la matière » et « les formes qui ne sont pas destinées à être reçues dans la matière ». Les premières sont ce que nous appelons les formes matérielles; les secondes sont les formes pures ou subsistantes. Pour ce qui est des formes matérielles, dès là qu'il est de leur nature d'être reçues dans un sujet, dans une matière, qui entre en composition avec elles pour former un tout substantiel, « elles trouvent, dans ce sujet ou dans cette matière en laquelle elles sont reçues, et qui n'est pas, qui ne peut pas être elle-même reçue en un autre sujet », puisqu'elle a pour définition d'être un sujet qui reçoit et qui n'est pas reçu, « leur principe d'individuation ». Par elles-mêmes, elles ne sont pas individuées; elles sont indifférentes à être en un seul sujet ou en plusieurs; et pourront être en plusieurs, à moins que, du côté de la matière, par exemple, il ne se trouve quelque obstacle. Que si elles sont en plusieurs sujets, ce sera évidemment en raison des diverses portions de la matière qu'elles seront elles-mêmes multiples. C'est donc toujours la matière qui est la première cause d'individuation pour les formes matérielles. Mais Dieu n'est pas une forme matérielle. « Il est une forme pure, subsistante. Il sera donc individué par le seul fait qu'Il subsiste, sans qu'il soit nécessaire de met-

tre en Lui une matière quelconque. Toute forme subsistante, en effet, est individuée par elle-même, par cela seul qu'elle n'est pas destinée à être reçue en un autre. » Et voilà pourquoi, nous aurons à le redire dans le traité des anges, parmi les formes pures, il ne s'en trouve jamais deux qui soient spécifiquement les mêmes. Chaque individu forme, là, une espèce.

Dieu n'est pas un corps. Il ne constitue pas une masse à dimensions plus ou moins vastes ou à configurations plus ou moins multiples; il n'a pas d'étendue. Il est débarrassé de toute entrave nécessairement attachée aux êtres quantitatifs. Il est libre et dégagé de toute étendue, de toute dimension, de toute figure. — Il est, aussi, libre de toute matière. Son acte d'être, ou sa forme, n'est pas limité à une matière qui le reçoive et qui entre en composition avec lui pour constituer un tout substantiel, une essence complexe. Son essence est pure de toute matière. — Il n'y a donc pas en Dieu de composition physique propre aux êtres qui sont dans le monde sensible. — Entre la composition physique proprement dite et la composition métaphysique, proprement dite aussi, dont il va être question à l'article 4, il y a un mode de composition qui, d'une certaine manière, ne convient qu'aux êtres physiques et qui, cependant, d'une certaine manière, convient aux substances métaphysiques, aux purs esprits. Ce mode de composition est celui en qui entrent comme parties la nature et l'individu en qui cette nature se trouve. Il s'agit de considérer maintenant s'il conviendrait à Dieu. Dieu est-Il est un composé de nature et d'individu ou de « suppôt » de cette nature. Sa nature n'est pas composée, nous venons de le voir. Il n'y a pas en Lui deux éléments essentiels s'unissant pour ne former qu'une seule nature. Non; mais sa nature ne serait-elle pas distincte de Lui-même et n'entrerait-elle pas en composition avec Lui pour ne former qu'un seul tout, ce tout que nous désignons sous le nom de « Dieu »?

Telle est la nouvelle question qui va faire l'objet de l'article suivant.

Article III.

Si Dieu est la même chose que son essence ou sa nature?

Saint Thomas se pose deux objections. — La première est tirée des termes concrets et abstraits que nous employons quand nous parlons de Dieu. « Nous disons que la *divinité* est en *Dieu*. Puis donc qu'on ne peut pas dire qu'une chose se renferme elle-même, il semble bien que la divinité, c'est-à-dire, la nature ou l'essence divine, n'est pas une seule et même chose avec *Dieu*. » Donc Dieu est composé de concret et d'abstrait, si l'on peut ainsi dire, ou plutôt de nature et de suppôt. — La seconde objection se tire de ce que, « dans les créatures », ces deux choses-là, « le suppôt et la nature, ne sont pas une seule et même chose ; l'homme, par exemple, n'est pas la même chose que son humanité. Il faudra donc qu'en Dieu aussi ces deux choses-là soient distinctes », ce que nous voyons dans les créatures n'étant qu'un reflet de ce qui se trouve en Lui. Dès là, en effet, que « tout être qui agit produit un effet semblable à lui », il faut bien que le monde causé par Dieu lui ressemble.

L'argument *sed contra* s'appuie sur ce que, dans l'Écriture, Dieu est appelé de noms abstraits. « C'est ainsi qu'« il est dit de Lui qu'Il est *la vie*, et non pas seulement qu'Il est *vivant*, comme nous le voyons par ces paroles du Christ en saint Jean, ch. XIV (v. 6) : *Je suis la voie, et la vérité, et la vie*. Mais ce qu'est la vie au vivant, la divinité l'est à Dieu. Donc, Dieu est la divinité elle-même. » — Cet argument *sed contra* est excellent et nous montre que la question traitée dans cet article n'est pas étrangère à l'Écriture sainte.

Au corps de l'article, saint Thomas pose tout d'abord que « Dieu est la même chose que son essence ou sa nature ». Pour nous faire entendre cette vérité, il établit une comparaison entre Dieu, être non matériel, et l'homme ou tous les autres êtres composés de matière et de forme. Il observe que « dans les êtres composés de matière et de forme, la nature ou l'essence et le

suppôt », c'est-à-dire, ce qui a cette nature ou cette essence, « doivent nécessairement différer l'un de l'autre ». Que signifie, en effet, l'essence ou la nature? « Cela seulement qui constitue l'espèce et qui rentre dans la définition d'un être; c'est ainsi que *l'humanité* comprend ce qui entre dans la définition de l'homme », par exemple, l'animalité et la rationalité : « C'est par là, en effet, que l'homme est homme, et c'est cela même que signifie l'humanité, ce par quoi l'homme est homme. » Mais il est une foule de choses, dans les êtres composés de matière et de forme, qui sont en dehors des éléments spécifiques et qui ne rentrent pas dans la définition. L'homme, par exemple, a pour principes essentiels et constitutifs de sa nature l'animalité et la rationalité Ces deux principes ne se peuvent pas concevoir sans l'idée de matière, entraînée par l'un d'eux : un *homme immatériel* sont deux termes qui jurent. « Mais ils se peuvent parfaitement concevoir, et ils le doivent même, sans qu'on place en eux l'idée de *telle* matière, de *ces* chairs et de *ces* os pris d'une façon déterminée » : la nature humaine ne serait plus elle-même, elle ne serait plus applicable à plusieurs individus de même nature, s'il fallait, pour la concevoir, lui attacher telle ou telle portion de matière. Non; le propre de l'essence ou de la définition est de faire abstraction des conditions individuantes. Mais si la nature en fait abstraction, l'individu, lui, ne le fait pas. « On ne peut pas concevoir tel homme sans le concevoir avec telle portion de matière et avec toutes les conditions ou notes individuantes qui s'y rattachent ou en découlent : ces os, ces chairs, cette couleur, et le reste. Quant à la nature, l'humanité par exemple, elle sera conçue comme la partie formelle de l'homme; car toujours les principes qui constituent la définition ont raison de forme par rapport à la matière qui individue. » Puis donc qu'en tout être matériel les réalités qui se tiennent du côté de la matière qui individue conviennent à l'être qui les a, sans pourtant rentrer dans sa nature, il est évident que tout être composé de matière et de forme est réellement distinct de sa nature ou de son essence. L'homme, par exemple, pris d'une façon concrète et individuelle, se distingue réellement de sa nature. Il n'est pas sa nature et sa nature n'est pas lui. Il *a* sa nature; mais il n'*est* pas sa nature. Il est sa tota-

lité, et, dans sa totalité, il y a autre chose que les principes essentiels qui constituent sa nature, il y a toutes les notes individuantes qui l'accompagnent. — Que si, au lieu d'êtres matériels, nous supposons des êtres immatériels, des formes pures de toute matière, là, nous dit saint Thomas, « dans ces êtres qui ne sont pas composés de matière et de forme, pour qui l'individuation n'est pas le fait d'une matière individuelle, de *cette* matière, mais dont les natures qui sont des formes pures s'individuent par elles-mêmes, par le simple fait qu'elles sont subsistantes, là, évidemment, les formes elles-mêmes sont les suppôts qui subsistent ; et il n'y aura donc pas, en elles, de distinction ou de différence entre le suppôt et la nature. Par conséquent, dès là que Dieu n'est pas composé de matière et de forme, ainsi que nous l'avons montré à l'article précédent, il s'ensuit que Dieu est sa divinité, sa vie, et tout ce qui peut ainsi lui être attribué d'une façon abstraite ». — Cette fin de corps d'article doit être lue avec précaution. Si l'on voulait en conclure que, pour saint Thomas, dans les êtres immatériels autres que Dieu, la nature et le suppôt sont *tout à fait et absolument* la même chose, on irait trop loin ; on se tromperait. Saint Thomas dit, en effet, et d'une façon expresse, dans son *Quodlibet* 2, art. 4, que « en Dieu seul la nature et le suppôt sont tout à fait la même chose ; mais dans l'ange ils ne le sont pas tout à fait ». Et il le prouve aussitôt en montrant que si l'ange n'a pas, comme l'homme et les autres êtres matériels, dans sa nature, un principe essentiel distinct de sa forme et pouvant fournir des notes individuantes qui permettent de trouver plusieurs individus distincts entre eux et ayant cependant la même nature, il y a néanmoins en lui quelque chose qui ne rentre pas dans sa nature, qui s'y surajoute, et qui fait par conséquent que sa nature et lui ne sont pas absolument et de tous points la même chose. Ce quelque chose qui ne rentre pas dans la nature de l'ange et qui s'y surajoute, c'est l'être. Pour Dieu, il n'en est pas ainsi, comme nous l'allons montrer tout à l'heure, à l'article suivant ; et voilà pourquoi en Dieu seul la nature et le suppôt sont *absolument* la même chose ; tandis que dans l'ange, bien que ce ne soit pas distinct en raison de la matière, — et c'est dans ce sens-là seulement que parlait saint

Thomas au présent corps d'article, — c'est pourtant distinct en raison de l'être qui se surajoute à leur nature. Donc, en l'homme et en tous les êtres matériels, le suppôt et la nature ne sont en aucune façon la même chose. En l'ange, ils sont une même chose, par comparaison aux êtres matériels, car il n'y a pas en eux de matière pour les distinguer; mais ils ne sont pas une même chose par comparaison à Dieu; car, en eux, l'être se distingue de la nature. En Dieu seulement où l'être et la nature sont tout un, ainsi que nous l'allons voir, la nature et le suppôt sont tout à fait et absolument une seule et même chose.

L'*ad primum* est très précieux. Il nous explique comment, dans notre mode imparfait de connaître et de dénommer les objets, nous sommes obligés, quand nous voulons exprimer un être quelconque à l'état réel et subsistant, d'employer des termes concrets, bien qu'il se puisse trouver, et c'est le cas pour Dieu, que des formes pures et abstraites existent non moins réellement que les êtres composés et concrets qui nous entourent. « Nous ne pouvons parler des êtres simples qu'à la manière des êtres composés, les seuls que nous connaissions directement et d'abord. Aussi bien, quand nous parlons de Dieu, nous nous servons de termes concrets pour signifier qu'Il subsiste, parce que chez nous les êtres concrets et composés, seuls, subsistent; et nous nous servons de termes abstraits pour marquer sa simplicité. Lors donc que nous attribuons à Dieu la divinité, la vie et autres choses semblables, nous ne devons pas estimer qu'il y ait en Dieu une diversité ou une composition quelconque; la distinction se tient uniquement du côté de notre esprit. » — Retenons bien cette doctrine. Elle nous signale et nous permet d'éviter un des écueils les plus redoutables qu'on est exposé à rencontrer quand on veut vivre de la vie intellectuelle. Toutes nos idées sont abstraites des êtres sensibles qui nous entourent; ce sont des *intentions secondes*, pour nous servir de l'expression d'Aristote. De là vient que si nous n'avons pas soin de nous appuyer constamment sur ces réalités concrètes d'où elles émanent, nous courons risque de vivre dans un monde idéal sans doute mais qui n'a rien de réel, monde de fantômes et d'illusions. C'est dans ce sens-là qu'on prend souvent la grande science de la métaphysique, lors-

qu'on en parle dans certains milieux profanes où continuent d'avoir cours les sottes railleries de Voltaire et des Encyclopédistes. Et pourtant, il n'est rien de plus réel que le monde métaphysique qui n'est autre que le monde des esprits et le monde divin. Seulement, la réalité et la subsistance de Dieu et des esprits sont d'un autre ordre que la réalité et la subsistance des formes matérielles. Celles-ci n'existent qu'à l'état de concrétion dans la matière; abstraites, ce ne sont que des formes ou des modalités de notre esprit. Dieu, au contraire, et aussi, dans une certaine mesure, les esprits angéliques, existent *à l'état d'abstraction*, non pas seulement dans notre esprit dont ils ne seraient qu'une modification accidentelle; *mais en eux-mêmes et dans la plénitude illimitée ou immense de leur être substantiel.* Voilà la grande vérité que n'ont jamais comprise les pauvres ignorants qui se moquent de la métaphysique. Nous devons nous la redire nous-mêmes souvent, pour ne pas nous *dessécher* dans l'étude ou la contemplation de Dieu. Pour qui le sait entendre, — et c'est ce que vient de nous rappeler saint Thomas dans ce magnifique *ad primum*, — la contemplation de Dieu est tout ce qu'il y a de plus plein, de plus rassasiant pour nos esprits et pour nos âmes; car Dieu est tout ce qu'il y a de plus réel et de plus substantiel, bien qu'Il existe et précisément parce qu'Il existe en dehors de toute concrétion et de toute matière.

L'*ad secundum* est bien à noter aussi. Il touche à cette grande doctrine de saint Thomas qui nous invite à ne pas chercher dans les créatures plus de perfection qu'il ne pouvait et qu'il ne devait s'y en trouver. Demander une créature parfaite de tous points, comme l'est Dieu, serait une folie et un blasphème. Et « c'est précisément parce qu'il ne se pouvait trouver aucune créature assez parfaite pour reproduire les perfections qui en Dieu sont à l'état d'unité et de simplicité souveraines, que Dieu a produit diverses créatures avec des perfections diverses, ou, dans une même créature, des perfections et des qualités multiples, afin que ce qui ne pouvait pas être représenté par un seul être ou un seul mode d'être le fût par plusieurs. Et c'est de là que résulte, pour les êtres qui nous entourent, la composition qui fait qu'en eux le suppôt et la nature ne sont pas une

seule et même chose ». Ajoutons que c'est de là aussi que provient non seulement la composition, mais même quelquefois la contrariété. Il ne faut pas s'en étonner. C'est la condition même de la créature. Et tout cela rentre dans l'harmonie du plan divin.

Dieu n'est embarrassé, dans son être, d'aucune dimension ni d'aucune figure. Il est libre de toute matière. Il n'est même pas lié à une nature qui serait distincte de Lui et qui se trouverait en Lui ; non, Il est Lui-même sa propre nature. — Devons-nous faire un pas de plus et dire que sa nature est son être ? En Dieu, l'être et la nature seraient-ils une seule et même chose ? Après avoir écarté de Lui toute composition physique, devons-nous en écarter encore cette composition métaphysique, d'être et d'essence, qui se retrouve jusque dans les plus purs esprits ? — Telle est la nouvelle question qu'aborde saint Thomas et qu'il va traiter dans l'article suivant.

Article IV.

Si, en Dieu, l'essence et l'être sont une seule et même chose ?

Cet article nous va livrer le dernier mot de la raison humaine sur la nature divine. Il est, on peut le dire, la clef de voûte de la théologie ; ou mieux, il en est le plus haut sommet. Tout rayonnera désormais autour de cet article. Quand nous aurons dit de Dieu qu'Il est l'Être, nous aurons implicitement tout dit. C'est d'ailleurs la réponse qu'Il fit Lui-même à Moïse quand, interrogé qui Il était, Il repondit : « Iahveh, Celui qui est. »

La première objection que se fait saint Thomas est très importante. Elle nous vaudra une réponse décisive contre cette forme de panthéisme qui reste attachée au nom de Rosmini. L'objection voudrait prouver que Dieu ne peut pas être son être, parce qu'alors il n'y aurait plus rien en Lui que l'être, ce qui le constituerait au degré le plus infime parmi les êtres. Il serait moins, en effet, que ceux en qui se trouve, avec l'être, la vie, et le sentiment, et l'intelligence. « Il se confondrait avec l'être commun

qui se dit de tout ce qui est ; et ce serait une sorte de communication du Nom divin à toutes les créatures », une sorte de panthéisme, « chose condamnée par ce passage du livre de *la Sagesse*, ch. XIV, v. 21 : *Ils ont donné aux arbres et aux pierres un Nom qui n'appartient qu'à Dieu.* Donc, l'être de Dieu n'est pas son essence ». — La seconde objection porte sur ce que « nous pouvons connaître de Dieu qu'Il est, sans que nous puissions connaître de Lui ce qu'Il est. Donc, il semble bien que son être n'est pas la même chose que son essence ou sa nature ».

L'argument *sed contra* est formé par un texte de saint Hilaire, dans son septième livre *de la Trinité*, où il est dit que l'*être n'est pas, en Dieu, quelque chose d'adventice* et de reçu en un sujet, *mais la vérité subsistante.* L'être, en Dieu, n'est pas reçu dans un sujet. « C'est lui-même qui subsiste. » Et c'est dire que Dieu est son être.

Au corps de l'article, dès le début, saint Thomas l'affirme hautement. « Il faut dire, déclare-t-il, que Dieu n'est pas seulement son essence, ainsi que nous l'avons montré à l'article précédent ; Il est encore son être. » Dieu n'est pas seulement une forme pure de toute matière, qui, par conséquent, est à elle-même la raison de son individuation ; Il est encore l'Être pur de toute forme ou plutôt de toute nature qui le restreigne et le limite. Tous les êtres créés *ont* l'être ; ils ne sont pas l'être ; leur être est reçu en eux, dans leur nature, que cette nature soit composée comme dans les êtres matériels, ou qu'elle soit simple, comme dans les formes subsistantes, dans les esprits angéliques. Dieu, Lui, n'a pas l'être ; Il est l'Être. En Lui, il n'y a pas une nature, si simple qu'on la suppose, qui reçoive, et un être qui soit reçu. L'être divin est l'Être subsistant, se tenant en Lui-même et par Lui-même, sans rien qui le diminue, l'entrave, le restreigne ou le limite. Quelle affirmation que celle-là ! Et comment traduire les flots d'adoration et d'amour qu'elle devrait, bien comprise, faire naître dans toutes les intelligences et dans tous les cœurs ! Au simple énoncé de cette affirmation, on sent qu'elle est vraie, tant elle s'adapte et convient soit à l'échelle des divers êtres, soit à l'idée que nous avons déjà de Dieu. Il suffit de l'entendre pour y donner notre assentiment ; ou plutôt ce que nous savons déjà

de Dieu, première cause et premier être, contenait en germe cette vérité qui n'en est que la déduction logique. C'est ce que nous va montrer saint Thomas d'une triple manière.

Son premier procédé repose sur l'argument de la cause efficiente. Il dit : « Tout ce qui se trouve dans un être sans faire partie de son essence se trouve en cet être — ou bien parce qu'il découle de ses principes essentiels — ou bien parce qu'il aura été causé en lui par un principe extérieur. Par exemple, la risibilité, pour l'homme, n'est pas quelque chose qui lui soit essentiel ; mais cela découle de ses principes essentiels : c'est, en effet, parce qu'il est un être sensible doué de raison que l'homme a la propriété de pouvoir rire. » Le fait de porter au front une balafre peut aussi se trouver chez l'homme ; ce ne lui est pas non plus essentiel ; mais, en outre, cela ne découle pas de ses principes essentiels ; c'est « un quelque chose d'adventice qui a été causé » en lui « par un principe extérieur ; il en est de même de la chaleur qui peut se trouver dans un vase d'eau que le feu a chauffée. Si donc nous avons un être en qui l'être soit distinct de l'essence », dans l'essence duquel son être ne rentre pas, « il faudra, de toute nécessité, que cet être qui se trouve en lui — ou bien découle de son essence — ou bien ait été causé en lui par un principe extérieur. Or, il ne se peut pas que l'être d'un être quelconque soit causé par son essence » ; il faudrait, en effet, pour cela, qu'il fût et ne fût pas tout ensemble : qu'il ne fût pas, puisque nous supposons que son être ne rentre pas dans son essence, qu'il en découle, qu'il vient après ; qu'il fût, puisque c'est son essence qui doit causer son être et que rien ne donne l'être si lui-même n'est déjà. Donc, l'être d'un être en qui l'être et l'essence sont distincts ne peut pas avoir été causé par l'essence de cet être ; « car il n'est rien qui puisse être à soi-même la cause de son être, si son être est causé », ainsi que nous venons de l'expliquer. « Il s'ensuit que l'être de cet être aura dû être causé par un principe extérieur. Mais cela même ne peut pas se dire, quand il s'agit de Dieu, puisque Dieu est la première cause efficiente », étant cause de tout, sans qu'Il ait été causé Lui-même. Force est donc de reconnaître qu'« il est impossible qu'en Dieu, autre soit son être et autre son essence ». En Lui, l'être et l'essence

ne font qu'un; et puisque Dieu est son essence, Il est aussi son être.

La seconde raison s'appuie sur ce fait, qui a été démontré, à savoir : qu'en Dieu il ne saurait y avoir rien de potentiel. Partant de là, saint Thomas dit : « Toute forme, toute nature dit puissance par rapport à l'être : nulle forme, nulle nature n'est actuée que par l'être ; l'être est l'acte de tout. La bonté, par exemple, ou l'humanité ne sont comprises comme actuelles que lorsqu'elles sont. » Si donc nous supposons un être en qui l'être et la nature sont distincts, en qui l'être et la nature ne sont pas une seule et même chose, cet être sera forcément composé de puissance et d'acte. « Or, en Dieu, il ne saurait y avoir rien de potentiel. » Dieu est acte pur, par le seul fait qu'Il est le premier moteur, la première cause, le premier être. « Donc, en Dieu, la nature et l'être ne sauraient être distincts ; ils sont une seule et même chose et Dieu est son être même. »

Il est une troisième preuve : elle repose sur ce qui a été dit à l'article précédent ; à savoir que Dieu est son essence, sa nature. Ceci posé, nous disons : Nous avons établi que Dieu était son essence ; par conséquent, ce qu'on dit de l'essence on doit le dire de Dieu. Si donc l'essence de Dieu n'est pas l'être, Dieu n'est pas l'être, Il a l'être. Et s'Il n'est pas l'être, Il n'est plus le premier être. « De même, en effet, que ce qui est embrasé et n'est pas la braise, n'est embrasé qu'en partie, de même ce qui a l'être et n'est pas l'être, n'a l'être que d'une façon partielle, par participation. Or, Dieu est son essence, ainsi que nous l'avons montré. Si donc Il n'est pas son être, Il ne sera que par participation, Il ne sera pas par essence. Il ne sera donc plus le premier être, ce qui est absurde. Il s'ensuit donc que Dieu est son être et qu'il n'est pas seulement son essence. »

Telle est la triple démonstration donnée par saint Thomas de cette splendide vérité : que Dieu est l'Être même. L'être, en Dieu, est subsistant. C'est dire qu'il se tient en lui-même, qu'il n'est pas reçu en quelque autre chose que ce soit. Il n'est limité que par lui-même, c'est-à-dire par rien. C'est la plénitude. — Dans l'ange, l'être est reçu en une forme, pure, il est vrai, de toute matière et, en quelque sorte, de ce chef, illimitée,

mais qui est à elle-même sa limite, en ce sens qu'étant telle nature, elle n'est pas telle autre, et qui, par conséquent, limite l'être qu'elle reçoit. C'est une goutte, comparée à la plénitude de Dieu. — En l'homme et en tous les êtres matériels, la forme est reçue dans une matière, limitée, par conséquent, en raison de cette matière, et d'autant plus limitée qu'elle est plus matérielle ; et cette forme, déjà limitée par sa matière, limite à son tour l'être qui, par elle, est reçu dans la nature composée. Un tel être ne semble presque plus rien, comparé à l'ange. Qu'est-ce devant la plénitude de Dieu ? Or, les hommes peuvent s'éprendre de ces riens et oublier ce grand Dieu pour lequel ils sont faits !

L'*ad primum*, nous l'avons déjà insinué, est capital. Il coupe court, par une distinction lumineuse, aux erreurs de Rosmini et de son panthéisme, qui confond l'être commun avec l'être divin ; ou prétend, du moins, qu'entre Dieu et les autres êtres il y a comme un fonds commun, comme une réalité vague et insaisissable, flottant, elle-même imprécise, entre Dieu et la créature, et étant l'un ou l'autre suivant qu'on écarte d'elle toute limite ou qu'on lui donne telle et telle limite qui en feront telle et telle créature. Tout cela repose sur une fausse notion de l'être divin. Si nous disons que Dieu est l'être tout court et sans aucune addition, comme nous le disons aussi de l'être commun, ce n'est pas dans le même sens. L'être commun est dit l'être tout court et se contredistingue avec la vie, le sentiment, l'intelligence, parce qu'on considère d'une façon précise le seul fait d'exister, en quoi tous les êtres conviennent, sans considérer les divers degrés de perfection avec lesquels ils existent et suivant lesquels ils diffèrent. « L'être commun est dit l'être tout court, par opposition à l'être joint avec l'intelligence, le sentiment ou la vie. Cet être commun peut se trouver sans ces perfections surajoutées, comme dans le minéral par exemple ; mais il peut se trouver aussi avec elles, comme dans la plante, dans l'animal et dans l'homme. Si donc il n'emporte pas avec lui l'idée de ces perfections, pouvant se trouver sans elles, il ne l'exclut pas non plus et peut s'y trouver uni. Il est dit l'être tout court, sans rien de plus, pouvant recevoir le reste, mais ne l'incluant pas de lui-même. Il n'en est pas ainsi de l'être divin. S'il est dit l'Être tout

court, sans qu'on y ajoute rien, c'est que rien n'y peut être ajouté. » Il est la plénitude de l'être, excluant, par conséquent, toute addition, comme impossible. L'autre était au degré infime ; et voilà pourquoi toute addition était possible. L'être divin est au sommet, et c'est pourquoi toute addition est impossible. Il comprend tout, il englobe tout. Quand on a dit de Dieu qu'Il est l'Être, on a tout dit ; car, s'il est l'Être, il faut nécessairement qu'Il soit le Vivant, l'Intelligent et le reste ; tandis que, alors même qu'on dirait de Lui qu'Il est l'Intelligent, on n'aurait pas dit, du même coup, qu'Il est la plénitude de tout. — Et cela nous montre, notons-le en passant, que parmi les divers attributs que notre raison établit en Dieu, c'est le fait d'être l'Être qui est la raison primordiale de tout.

L'*ad secundum* est bien intéressant. Oui, nous savons de Dieu qu'*Il est* sans savoir *ce qu'Il est*, et pourtant son être est sa nature même. C'est que « ce mot, *être*, pour nous signifie deux choses : ou bien l'acte, l'actualité qui fait qu'un être est ; ou bien l'affirmation par laquelle nous disons qu'un être est : l'être est alors ce qui joint l'attribut au sujet dans la proposition que nous formons » ; c'est le verbe être. « L'être de Dieu, pris au premier sens, n'est pas connu de nous, pas plus que ne l'est son essence ; mais nous connaissons l'être de Dieu pris au second sens. C'est-à-dire que nous pouvons, en nous appuyant sur ses œuvres, *affirmer* de Dieu qu'Il est, et nous savons que cette affirmation est vraie ; nous la démontrons. » Mais nous ne pouvons pas dire *quel est cet être* dont Dieu est ou plutôt que Dieu est, et que nous savons être. Nous savons que l'Être est ; nous ne savons pas ce qu'Il est en Lui-même.

Dieu n'est pas seulement une forme pure ; Il est l'Être pur. C'est dire qu'en Lui il n'y a absolument aucune composition ni physique ni métaphysique. — N'y aurait-il pas, du moins, quelque composition logique? Dieu ne serait-Il pas dans un genre donné, et, par conséquent, ne serait-Il pas composé de genre et de différence spécifique? ou bien encore n'y aurait-il pas, en Lui, composition de substance et d'accident? En deux mots, l'Être qui est Dieu échappe-t-Il aux universaux? Est-Il en dehors de toutes

nos classifications; et, de même qu'Il domine, par l'infinie majesté de son Être, le monde des esprits et des corps, domine-t-Il aussi, par cette même majesté infinie, le monde de nos pensées? Ce sont les deux questions que va examiner maintenant saint Thomas. — Et d'abord, Dieu échappe-t-Il tellement à toutes nos classifications que nous ne puissions pas trouver en Lui, même une composition de genre et de différence spécifique?

C'est l'objet de l'article suivant.

Article V.

Si Dieu est dans un genre quelconque?

Deux objections tendent à prouver que Dieu est dans un genre donné, qu'Il doit au moins se placer dans le genre *substance*, qu'Il est une « espèce » de substance. — La première argue de la définition même de la substance. « On définit la substance, ce qui subsiste en lui-même, ce qui est par soi. Or, cela convient souverainement à Dieu. Donc, Dieu est une substance. » — La seconde en appelle à un grand principe qui gouverne tous les rapports de Dieu avec les substances créées. On dit qu' « Il en est la mesure ». C'est ce que nous avons dit nous-même dans la quatrième preuve de l'existence de Dieu. « Or, toute mesure doit être de même genre que les choses mesurées : on mesure les longueurs par une longueur, les nombres par un nombre. Donc », si Dieu est la mesure de toutes les substances créées, « Il doit être Lui-même une substance ». Et, par suite, Il appartient à un genre donné.

Non, dit l'argument *sed contra*. Dieu n'est pas dans un genre donné, parce que « tout genre se conçoit antérieurement à la chose comprise sous lui » : le genre animal est logiquement antérieur à l'*homme* contenu sous ce genre; c'est que le genre est logiquement antérieur à l'espèce. Si donc Dieu était contenu en un genre donné, il y aurait quelque chose qui serait antérieur à Lui, au moins logiquement; ce qui est inadmissible; car non seulement Dieu est antérieur à tout, mais on ne peut rien conce-

voir qui lui soit antérieur : « Il est le premier dans l'ordre logique comme dans l'ordre réel. Donc, Dieu n'est pas dans un genre donné. »

Le corps de l'article est fort intéressant et nous va livrer des vérités bien précieuses. Saint Thomas commence par distinguer « un double mode dont une chose donnée peut se trouver en un genre quelconque. D'abord, simplement et à proprement parler. C'est ainsi que les espèces sont comprises sous leur genre. Puis, par mode de réduction, parce qu'on l'y ramène. C'est ainsi que les principes et les privations » qui, à proprement parler, ne sont pas compris sous un genre donné, puisqu'ils n'ont pas la raison d'espèce, « s'y peuvent ramener : par exemple, le point » n'est pas une espèce d'étendue, puisqu'il est quelque chose de simple ; cependant, « comme il est le principe de la ligne » qui, elle, est étendue, « on le ramène et on le rattache par mode de réduction à l'étendue ; de même pour l'unité » : elle ne constitue pas un nombre ; cependant, « comme elle est le principe de tous les nombres, on la rattache à ce genre d'être ». Pareillement « pour les privations, la cécité par exemple ». On ne peut pas dire qu'elles appartiennent proprement à un genre d'être, puisqu'elles ne sont rien ; mais « on les rattache au genre d'êtres dont elles sont la privation ; on rattache la cécité à cette perfection habituelle qui est la facilité de voir ».

Donc, il y a une double manière de ranger un être dans un genre donné. — Dieu peut-Il, de l'une ou de l'autre de ces manières, se rattacher à un genre quelconque? Non, dit saint Thomas, « d'aucune de ces manières, Dieu ne peut être placé dans un genre quelconque. » Et il le prouve. D'abord, pour la première manière ; à savoir : que Dieu n'est pas dans un genre donné par mode *d'espèce*. Saint Thomas, pour le prouver, apporte trois raisons. — La première est empruntée à ce que la raison d'espèce suppose nécessairement un mélange de puissance et d'acte. « L'espèce, en effet, est constituée par le genre et la différence spécifique. Or, ce d'où l'on tire la différence spécifique a toujours, par rapport à ce d'où l'on tire le genre, la raison d'acte qui actue. Par exemple, la nature sensible d'où l'on tire le genre *animal* », quand il s'agit

de définir l'*homme*, « est complétée, achevée, actuée, en l'homme, par la nature d'être raisonnable d'où l'on tire la différence spécique : *raisonnable* ». C'est dire qu'en tout être qui rentre, à titre d'espèce, dans un genre donné, on trouve nécessairement un mélange d'acte et de puissance. « Puis donc qu'en Dieu ce mélange n'existe pas », qu'Il est acte pur, « nous devons dire qu'Il ne se rattache à aucun genre par mode d'espèce. » — Une seconde raison se tire de ce que, « si Dieu était dans un genre donné, il faudrait que ce genre fût l'être. En Dieu, en effet, nous l'avons vu, l'être et l'essence ne font qu'un. Or, le genre fait partie de l'essence d'un être, puisqu'il lui est attribué par une attribution quidditative ou essentielle ». Donc, si Dieu était dans un genre, il faudrait que ce genre fût l'être. « Mais il n'est pas possible que l'être soit genre, par la raison bien simple que tout genre dit rapport à une différence spécifique autre que lui », c'est-à-dire, tirée de quelque chose qui n'est pas ce d'où le genre est tiré ; si, en effet, on peut encore dire, d'une certaine manière, que l'*animal* est *raisonnable*, on ne dit jamais que le corps (d'où est tiré le genre animal) soit l'âme (d'où est tiré la différence spécifique raisonnable). « Or, en dehors de l'être, il n'est rien. Il n'est donc pas possible de trouver, en dehors de l'être, une différence spécifique qui ait rapport à l'être comme à son genre. Donc, puisque Dieu est son être, il n'est pas possible de le ranger dans un genre quelconque. » Seuls, les êtres en qui l'essence et l'être sont distincts peuvent avoir un genre et une différence spécifique. Pour Dieu, c'est tout à fait impossible. — Il est une troisième raison, tirée, celle-là, non plus de la considération de l'espèce ou du genre, mais des rapports qui existent entre les êtres de même genre ou de même espèce. « Tous les êtres qui sont dans un même genre communiquent entre eux dans la raison de ce genre. » A ne tenir compte que de cette raison-là, il n'y aurait entre eux aucune différence. « S'ils diffèrent, c'est en raison de l'être » spécifique ou individuel, qui n'est pas le même. « Autre, en effet, est l'être de l'homme et l'être du cheval », bien que le cheval et l'homme conviennent tous deux dans le genre *animal* : « et autre aussi est l'être de cet homme », Pierre, par exemple, « et l'être de cet autre », Paul ou Jean ou tout autre,

bien que tous conviennent dans le même genre et dans la même espèce. Puis donc que le genre ou l'espèce appartiennent à l'essence des divers êtres, et que ce n'est pas en cela qu'ils se différencient, que c'est par l'être actuel, force nous est de dire qu' « en tous les êtres qu'on peut placer dans un genre » ou une espèce « déterminés, l'être et l'essence diffèrent. Or, en Dieu, nous l'avons montré, l'être et l'essence ne sont qu'un. Donc, Dieu n'est pas en un genre donné, à titre d'espèce ». Il est en dehors de toute espèce et de tout genre.

On pourrait faire une difficulté contre cette troisième raison, et dire que l'homme et le cheval diffèrent non pas précisément par leur être actuel, mais par leur essence même. — Oui, mais s'ils diffèrent par leur essence, ce n'est pas par cette partie de leur essence qui est le genre, puisqu'en cela ils conviennent ; c'est par une autre partie de leur essence, par la rationalité ou la non-rationalité. Seulement, il faut que cette autre partie de leur essence, puisqu'elle doit s'unir au genre pour ne former qu'une essence complète, soit de même ordre que le genre, c'est-à-dire, dans l'ordre d'essence et non dans l'ordre d'être actuel. Et par conséquent, en prouvant que le *genre* et l'*être actuel* ne sont pas une même chose dans ces sortes d'êtres, puisqu'en l'un ils conviennent et qu'en l'autre ils diffèrent, on a prouvé, du même coup, que l'*essence* et l'*être actuel* diffèrent en eux ; et, par suite, là où l'essence et l'être actuel ne diffèrent pas, nous ne pouvons pas trouver et assigner la raison de genre. Puis donc qu'il en est ainsi pour Dieu, impossible de lui trouver un genre ou une espèce.

D'où saint Thomas tire cette importante conclusion que « Dieu n'ayant ni genre ni différence, ne saurait être *défini* », toute *définition* comprenant un genre et une différence spécifique ; et s'Il ne peutêtre défini, « il nous est impossible, à nous, de rien *démontrer* de Lui, si ce n'est par la considération de ses œuvres, de ses effets ». Il n'y a, en effet, nous l'avons dit, à propos de l'article 2 de la question 2, que deux démonstrations : l'une qui a pour point de départ et pour appui, pour centre, pour *medium*. la définition du sujet ; l'autre qui s'appuie non plus sur la définition du sujet, mais sur la *notion* qu'on en peut acquérir en contemplant ses œuvres. — Retenons bien ceci, pour comprendre

tout ce qu'il y de dangereux et de contraire à notre nature dans le procédé qui prétend contempler Dieu directement, en Lui-même, et ne point s'appuyer du tout sur les créatures. C'est là une erreur fondamentale qui conduit aux plus folles conclusions dans l'ordre intellectuel et dans l'ordre pratique.

Saint Thomas a exclu le premier mode dont on pourrait entendre que Dieu appartient à un genre donné. Reste le second, celui qui consiste à ramener, à rattacher, par mode de réduction, un être à un genre auquel il n'appartient pas à proprement parler, c'est-à-dire par mode d'espèce. Ce second mode, saint Thomas a affirmé qu'il ne pouvait, non plus que le premier, s'appliquer à Dieu. Il va prouver maintenant, dans la fin du corps de l'article, cette affirmation. Sa preuve est délicieuse. — Il ne pouvait être question, ici, évidemment, que du mode de réduction qui convient par exemple à ce qui est le principe d'une chose ; car, lorsqu'il s'agit de Dieu, on ne saurait parler de privation. Donc, nous n'avons qu'à examiner « si Dieu peut être ramené à un genre quelconque par mode de principe. Or, dit saint Thomas, il est manifeste que non, par la raison bien simple que ce qui se rattache à un genre donné par mode de principe, n'est principe que dans ce genre-là » ; il ne saurait s'étendre à rien au dehors. « Le point, par exemple, n'est principe que dans l'ordre d'étendue ou de quantité continue ; et l'unité, dans l'ordre des nombres ou de la quantité discrète. Or Dieu » n'est pas seulement principe dans un ordre donné, dans tel ou tel ordre ; Il « est principe » de la façon la plus universelle et la plus transcendante, puisqu'Il est principe « de tout l'être ». Nous le montrerons quand il s'agira des rapports de Dieu avec le monde, dans le traité de la création. « Donc, conclut saint Thomas, Dieu n'est pas contenu dans un genre quelconque, à titre de principe. »

Elle était donc bien fondée l'affirmation première disant que Dieu, en aucune manière, ne saurait appartenir à un genre quelconque. *Il est absolument en dehors et au-dessus de tout.* Quelle éblouissante conclusion, et quelle splendide doctrine !

L'*ad primum* précise le sens du mot *substance*, d'où l'on voulait inférer que Dieu se rattachait au genre substance. L'ob-

jection disait que la substance est ce qui est par soi, caractère qui convient souverainement à Dieu. Saint Thomas répond : « la substance est ce qui est par soi, c'est-à-dire, ce à quoi il convient d'avoir l'être en soi, et non pas en adhérant à un autre par mode d'accident, — oui ; la substance est l'être même reçu en ce à quoi il convient d'être en soi, et non en adhérant à un autre par mode d'accident, — non. Nous avons montré, en effet, que l'être actuel ne pouvait entrer dans aucune définition, puisque toute définition comprend seulement les principes essentiels, et que l'être actuel ne rentre pas dans ces principes-là, qu'il ne peut en aucune manière être genre ». Puis donc que Dieu est non pas ce à quoi il convient d'avoir l'être en soi, mais l'Être même subsistant, « il s'ensuit que Dieu ne se rattache même pas au genre substance ». Dieu n'est pas une espèce de substance. Il est en dehors et au-dessus de ce genre comme de tout genre.

L'*ad secundum* répond d'un mot à la seconde objection. « S'il s'agissait d'une mesure proportionnée, — oui, il faudrait qu'elle fût de même nature que les choses mesurées. » Mais s'il s'agit d'une mesure dépassant totalement les choses mesurées et n'ayant avec elles aucune proportion, si ce n'est une proportion d'analogie, il n'est plus nécessaire qu'elle soit de même nature ou dans le même genre qu'elles. « Or, c'est le cas pour Dieu. » Il y a une distance infinie, « il n'y a pas de proportion entre Dieu et les choses dont nous disons qu'Il est la mesure. Nous disons pourtant qu'Il en est la mesure, qu'Il est la mesure de toutes choses, en ce sens que », étant au sommet de l'être et de la perfection, « les créatures ne sont dites avoir » la perfection et « l'être, que dans la mesure où elles approchent de Lui ».

Impossible de trouver en Dieu cette composition logique qui se rattache aux universaux et qui permettrait de ranger Dieu dans un genre donné. — Est-il impossible aussi de trouver en Lui cette autre composition logique qui nous permet de distinguer dans un être ce que nous appelons les accidents d'avec la substance et les accidents entre eux ? En Dieu, n'y aurait-il pas, en outre de l'être qui le constitue, certains accidents ?

Saint Thomas nous va répondre à l'article suivant.

Article VI.

Si, en Dieu, il y a des « accidents? »

Deux objections tendent à prouver qu'il y a des « accidents » en Dieu. — La première s'appuie sur une parole d'Aristote, dans son premier livre des *Physiques* (ch. III; — de S. Th., leç. 6), où il est dit « que *ce qui est substance dans un être ne peut pas se trouver en un autre par mode d'accident* : donc ce qui dans un être est accident ne peut pas être, en un autre, substance; c'est ainsi qu'on prouve que la chaleur ne peut pas être la forme substantielle du feu, parce que dans les autres corps chauds elle n'est qu'une qualité accidentelle. Mais il est une foule de choses que nous disons de Dieu, et qui, en nous, sont purement des accidents. Ainsi nous disons que Dieu est bon, qu'Il est sage, qu'Il est puissant, et le reste ». Puis donc qu'en nous toutes ces choses sont des accidents, il n'est pas possible qu'en Dieu elles soient substance. « Donc en Dieu il y a des accidents. » — Une seconde raison est celle-ci : c'est que « nous devons trouver en tout genre un premier. Or il y a plusieurs genres d'accidents » ; on en compte neuf, en logique : la quantité, la qualité, la relation, l'action, la passion, le temps, le lieu, la position, l'habillement. « Si donc nous posons qu'ils ne se trouvent pas en Dieu, il faudra chercher, en dehors de Dieu, un premier pour chacun de ces divers genres. Et c'est un inconvénient » ; car ainsi Dieu ne serait plus le premier d'une façon absolue et en tout.

L'argument *sed contra*, qui n'est qu'un argument *sed contra*, cite un mot de Boèce (*de la Trinité*, chap. II) disant qu'*une forme simple ne peut pas être sujet*. Puis donc que Dieu est l'Être pur et que tout accident doit être dans un sujet, « en Dieu il ne saurait y avoir d'accident ». — Le mot de Boèce doit s'entendre seulement de l'impossibilité, pour une forme simple, d'être sujet, à la manière dont la matière est sujet. Car, même dans les formes pures, les anges par exemple, il peut y avoir certains accidents; et, par suite, ces formes peuvent être sujet.

Au corps de l'article, saint Thomas, s'appuyant sur ce qui a été dit jusqu'ici, déclare qu'« il apparaît d'une façon manifeste qu'en Dieu il ne peut pas y avoir d'accident ». Il montre cette conclusion d'une triple manière. — Premièrement, en s'appuyant sur ce que « Dieu est acte pur, sans aucun mélange d'être potentiel. Or, partout où l'on a composition de sujet et d'accident, l'accident se compare au sujet comme l'acte à la puissance; l'accident, en effet, est une qualité qui vient affecter le sujet et lui imprimer un mode d'être nouveau ». Il suit de là qu'en Dieu une telle composition ne peut pas être. — De plus, Dieu est l'Être même; « Il est son être. Or, il se peut très bien que *ce qui est* possède, en outre de ce qui est, quelque autre chose qui lui soit jointe; c'est ainsi que ce qui est chaud peut, en outre de la chaleur qu'il a, avoir certaines autres propriétés, la blancheur, par exemple. Mais l'Être, ce qui est l'Être, ne peut rien avoir en dehors de l'être; pas plus que la chaleur, si elle subsistait en elle-même, ne pourrait rien avoir qui ne fût elle-même ». Donc, Dieu, qui est l'Être même, ne saurait rien avoir en Lui, autre que l'Être. Il n'y a donc pas, en Lui, d'accidents quelconques. — Enfin, tous les accidents se ramènent aux propriétés ou aux accidents proprement dits : les propriétés sont des accidents qui découlent des principes du sujet et lui demeurent toujours unis; les accidents proprement dits sont tout ce qui peut affecter un sujet quelconque et de quelque façon que ce soit. « En Dieu, il ne peut pas y avoir ces sortes d'accidents qui n'arrivent au sujet, pour ainsi dire, que par surcroît; car Dieu est le premier Être »; et ces sortes d'accidents s'ajoutent ou surviennent à un être qui était déjà. Donc, il ne pourrait y avoir, en Lui, que les propriétés découlant de l'essence. Mais, « cela même est impossible, car ces sortes de propriétés sont causées par les principes essentiels; or, en Dieu, il n'y peut rien avoir de causé, puisqu'Il est, selon tout Lui-même, essentiellement (c'est sous ce jour seulement que nous le connaissons) première Cause. Donc, en Dieu, il n'y a point d'accident ». — Dieu est donc l'Être pur, absolument pur, sans aucun mélange de sujet et d'accident.

L'*ad primum* repousse d'un mot l'objection. Cette objection ne porte pas, parce que les qualités que nous nous attribuons et

que nous attribuons à Dieu, comme « la sagesse, la puissance, ne se disent pas de Lui et de nous de la même manière ou dans le même sens ». Elles n'ont entre elles qu'un rapport d'*analogie*, ainsi que nous le montrerons plus tard. « Et c'est pourquoi, bien qu'en nous ce soient des accidents, il ne s'ensuit pas qu'elles le soient aussi en Dieu. »

L'*ad secundum* n'admet pas qu'il y ait plusieurs « premiers » autres que Dieu, quand bien même les accidents ne se trouvent pas en Dieu, à titre d'accidents. « C'est, qu'en effet, les accidents n'ayant la raison d'être que par réduction et par rapport à la substance, ils se ramènent, comme à leurs principes premiers, aux éléments de la substance d'où ils découlent. Non pas toutefois que Dieu ait la raison de substance, ainsi que nous l'avons dit. Mais », s'Il n'est pas le principe des accidents par mode de substance, « Il l'est comme cause » suréminente et transcendante « d'où découle tout être », l'être accidentel aussi bien que l'être substantiel. — Quelle belle et grande réponse!

Dieu est exempt de toute composition physique, métaphysique, logique. En Lui, pas d'étendue, pas de matière, pas d'abstrait se concrétant en un sujet distinct, pas de nature recevant l'être, pas d'espèce ou de genre, pas d'accident. Lui seulement; et Lui, acte pur, Être subsistant, Être! — Pouvons-nous et devons-nous en conclure qu'Il est souverainement et absolument simple. souverainement et absolument pur? — Telle est la dernière question que se pose saint Thomas au sujet de la simplicité ou de la pureté de la nature divine, de la sainteté de Dieu, considéré en Lui-même.

C'est la question qui va former l'objet de l'article suivant.

Article VII.

Si Dieu est absolument, et de tous points, simple?

Les objections, au nombre de deux, voudraient prouver que non, que Dieu n'est pas absolument et de tous points simple,

que cela n'est pas possible. — La première argue de ce que « les créatures, qui viennent de Dieu, doivent nécessairement l'imiter », être un reflet de Lui-même; « c'est ainsi que tout ce qui vient de Lui comme premier Être, est être; et tout ce qui vient de Lui comme premier Bien, est un bien. Or, parmi les créatures, qui viennent de Dieu, nous ne trouvons rien qui soit absolument simple. Donc, Dieu non plus ne sera pas absolument simple ». — La seconde objection se tire de ce principe que « tout ce qu'il y a de mieux doit être attribué à Dieu. Or, parmi nous, parmi les créatures, le fait d'être composé constitue une perfection par rapport aux corps simples; c'est ainsi que » l'eau est quelque chose de plus excellent et de plus parfait que l'oxygène ou l'hydrogène pris séparément; et de même « les plantes sont quelque chose de plus parfait que les minéraux; et les animaux, que les plantes. Il suit de là que Dieu ne peut pas être absolument, et de tous points, simple ».

L'argument *sed contra* se réfère à un passage de saint Augustin dans son livre *de la Trinité*, liv. VI (ch. VI), où il est marqué que « Dieu est vraiment et souverainement simple ».

Le corps de l'article est admirable. On y voit saint Thomas ramassant, pour ainsi dire, toutes ses forces et mettant en œuvre toutes les ressources de son génie pour donner un dernier lustre à cette vérité capitale qu'il veut placer hors de tout doute : Dieu est pur d'une pureté absolue et souveraine. C'est comme le commentaire rationnel et philosophique du célèbre « Saint, saint, saint » que se jetaient l'un à l'autre les deux chœurs embrasés des Séraphins d'Isaïe. Dieu est pur d'une pureté absolue; « Il est absolument et souverainement simple, dit saint Thomas au début de ce corps d'article, et nous le pouvons montrer d'une foule de manières. » — « D'abord, par ce que nous avons dit », dans cette question même de la simplicité de Dieu. Passant en revue tous les modes possibles de composition, nous avons constaté qu'il les fallait tous exclure de l'Être divin. « Il n'y a en Lui aucune composition, ni celle des parties quantitatives, puisqu'Il n'est pas un corps et n'a pas d'étendue, ni celle de la matière et de la forme, ni celle qu'entraîne la diversité de la nature et du suppôt, de l'essence et de l'être, ni la composition de genre et de

différence, de sujet et d'attribut. » Ni composition physique, ni composition métaphysique, ni composition logique. « Donc il est clair que Dieu n'est en aucune façon composé et qu'Il est souverainement simple. » — Autre raison : c'est que « tout composé vient après les parties qui le composent et dépend d'elles. Donc Dieu, qui est le premier Être, et souverainement indépendant, ne peut pas être composé. » — Troisième raison : « tout composé a une cause ; car les choses qui sont diverses ne peuvent convenir en un même tout que par une force extérieure à elles et qui les unit. Puis donc que Dieu n'a pas de cause, étant Lui-même la cause première et suprême, il s'ensuit qu'Il ne peut pas être composé. » — Autre raison encore : « tout composé est un mélange de puissance et d'acte, puisque ou bien une partie a raison de puissance par rapport à l'autre, ou du moins les diverses parties par rapport au tout ; ce qui n'est pas en Dieu. » Dieu, en effet, est acte pur ; et, par conséquent, nulle raison d'être potentiel en Lui. Donc en Lui nulle composition possible. — Enfin, et c'est une dernière raison, « tout composé est distinct de ses parties. En lui donc se trouve quelque chose qui n'est pas lui. La chose est évidente quand il s'agit d'un tout hétérogène dont les parties ne se ressemblent pas : l'homme, par exemple, n'est pas son pied », ni l'arbre n'est sa branche. Il n'est pas jusqu'aux composés homogènes dont le tout ne soit autre que les parties. « Bien que, en effet, chaque goutte d'eau soit de l'eau », portant le même nom et étant de même nature que « l'ensemble de l'eau » contenue dans un vase, « cependant on peut dire de l'ensemble quelque chose qu'on ne peut pas dire de la goutte ; par exemple, qu'il a un mètre de surface. Donc en tout composé se trouve quelque chose qui n'est pas lui ». Il suit de là que si en Dieu il ne se peut rien trouver qui ne soit Lui, Dieu ne pourra en aucune manière être dit composé. Or, que rien ne se puisse trouver en Dieu qui ne soit Lui, c'est évident. Car, s'il est vrai qu' « en un sujet où se trouve telle forme », telle nature, par exemple en Pierre qui est médecin, « on puisse trouver telle autre forme en dehors et à côté », comme la blancheur de la peau, par exemple ; — « cependant, si l'on suppose une forme se tenant toute seule et subsistant en elle-même, il est impossible

de trouver en elle quoi que ce soit qui ne soit pas elle. A supposer que la blancheur subsiste, tout ce qui sera en cet être-là que nous appelons *blancheur*, aura nécessairement raison de blancheur. Puis donc que Dieu est sa nature même, c'est-à-dire une forme pure, ou mieux, son être même, l'Être subsistant, l'Être même, il est clair que tout ce qui est en Lui se confond avec cette raison d'être et qu'il n'y a absolument aucune composition. » Dieu est donc souverainement simple. « Un texte de saint Hilaire, dans son livre *de la Trinité*, liv. VII, confirme cette dernière raison. Le saint Docteur disait que, *Dieu étant la vertu même, ne saurait être composé de choses infirmes ; étant la lumière, Il ne saurait être composé de ténèbres.* »

L'*ad primum* concède bien que les créatures sont le reflet des perfections divines et « qu'elles imitent Dieu ». Mais saint Thomas fait observer que « cette imitation ne saurait jamais dépasser leur nature d'êtres créés et causés » par Dieu. « Or, il est essentiel à tout être créé de porter en lui une certaine composition ; car, pour le moins, l'être, en lui, sera toujours distinct de son essence, selon que nous aurons l'occasion de le montrer plus tard » (ce sera à la question 50, art. 2, *ad 3um*).

L'*ad secundum* remarque que si, « parmi nous, les corps composés sont meilleurs » et plus parfaits « que les simples », c'est parce que la perfection et la bonté de la créature sont finies ; dès lors, « on aura une plus grande somme de perfections si on unit plusieurs créatures ensemble que si on les prend isolément ». Mais Dieu est infini, ainsi que nous le dirons bientôt ; et, dès lors, « la perfection de sa bonté ne perd rien à n'être constituée que par son être souverainement simple ».

Dieu, considéré en Lui-même, nous apparaît maintenant comme absolument libre, absolument pur, absolument saint et sans mélange d'aucune sorte. En Lui, nulle entrave, nul embarras, nulle composition. Il est Lui et Lui seul. En Lui, tout Lui et rien que Lui. Tout ce qui est en Lui est Lui. Il est Lui ! Quelle liberté ! quelle pureté ! quelle indépendance ! Et pourtant tout n'est pas dit encore. Une dernière question demeure. Dieu, ainsi libre quand on le considère en Lui-même, ne serait-Il pas lié à quel-

que chose, à toutes choses en dehors de Lui? Dieu, qui n'est pas composé en Lui-même, n'entrerait-Il pas en composition avec les choses du monde?

Telle est la nouvelle question que se pose maintenant saint Thomas et qu'il va traiter dans l'article suivant, le dernier de cette question troisième.

Article VIII.

Si Dieu entre en composition des autres êtres?

C'est la question même du panthéisme, du moins de ce panthéisme en quelque façon spirituel et élevé, qui, sans confondre Dieu avec le monde, voudrait pourtant le lier au monde et en faire, soit son âme, soit son principe formel. Il s'agit même, comme nous l'allons voir, mais seulement d'une manière accidentelle, de cet étrange panthéisme, de tous le plus grossier, qui voudrait faire de Dieu la matière du monde. — Des trois objections que se pose saint Thomas, la première est empruntée à une parole de « saint Denys, chapitre IV de la *Hiérarchie céleste* », où il est « dit que *la Divinité qui est le sur-être est l'être de toutes choses:* or, l'être des divers êtres entre en composition avec chacun d'eux. Il s'ensuit donc que Dieu entre en composition des autres êtres ». — La seconde objection est « une parole de saint Augustin, dans son livre *des Paroles du Seigneur* (liv. XXXVIII, ch. II), où nous lisons que *le Verbe de Dieu* (qui est Dieu) *est une certaine forme qui n'a pas été formée:* or, » dans le langage scolastique, « la forme est une partie du composé. Donc Dieu entre comme partie dans un certain tout qui est le composé ». — La troisième objection est la raison même de David de Dinand, dont il va être parlé au corps de l'article. Elle dit que « pour tous les êtres qui sont et qui n'ont entre eux aucune différence, il faut qu'il y ait identité »; ils ne font qu'une seule et même chose. « Or, Dieu et la matière sont et ne diffèrent en rien. Si, en effet, ils différaient, ce ne serait que sur certains points, et, quant au reste, ils conviendraient; ils seraient donc

quelque chose de composé, ce qui n'est pas, puisque Dieu et la matière première sont simples. Donc ils sont identiques. Et, par conséquent, puisque la matière première entre en composition des autres êtres, Dieu aussi doit entrer en composition avec eux. »

Nous avons ici deux arguments *sed contra*. — Le premier, de saint Denys, chapitre II des *Noms divins* (Commentaire de saint Thomas, leçon 3), dit que *pour Lui* (c'est-à-dire pour Dieu), *il n'y a ni contact ni tout autre mode quelconque d'immixtion à titre de partie*. — Le second est une parole du livre *des Causes* (proposition 20; du Commentaire de saint Thomas, leçon 20), disant que *la Cause première gouverne toutes choses sans se mêler à quoi que ce soit*.

Au corps de l'article, saint Thomas pose d'abord les erreurs qui touchent à la question actuelle; puis il les réfute. Les erreurs qu'il vise sont au nombre de trois. On peut facilement ramener à ces trois erreurs toutes celles qui ont paru sur ce sujet et ont plus ou moins porté ou mérité le nom de panthéisme. Au fond, tous les panthéistes conviennent en ceci : que Dieu et le monde ne sont pas deux êtres distincts ou du moins separés l'un de l'autre; qu'ils arrivent tous deux, si tant est qu'on les distingue, à ne former qu'un seul et même être; que le monde n'a pas un être propre à lui, sans rien de commun avec l'être de Dieu. — Quelques-uns, ce sont les premiers mentionnés ici par saint Thomas, ont dit que « Dieu était l'âme du monde ». Ce fut l'erreur des stoïciens, notamment de Zénon, leur chef (vers 340 av. J.-C.), et aussi de Varron (vers 116 av. J.-C.), selon que saint Augustin le lui reproche au livre VII de sa *Cité de Dieu* (ch. VI). Pierre Abélard, au douzième siècle, enseignait que l'Esprit-Saint était l'âme du monde (cf. Denzinger, *Enchirid.*, nº 312). — « D'autres ont dit que Dieu était le principe formel de toutes choses, et c'est l'opinion qu'on prête aux disciples d'Amalric ou d'Amauric », Docteur de l'Université de Paris, qui mourut en 1209. Amalric fut condamné en 1215 par le quatrième concile de Latran (cf. Denzinger, *Enchirid.*, nº 359). — Enfin, il en est un, et saint Thomas ne le ménage pas ici, David de Dinand (vers 1204), qui « affirma très sottement — *stultissime*

posuit — que Dieu était la matière première ». — On peut ramener à ces diverses erreurs et le panthéisme de Spinoza, au dix-septième siècle, et celui de Hégel, de Fichte, de Schelling, et celui de Rosmini. Tous confondent plus ou moins Dieu, soit avec le monde dans sa totalité, soit avec ses divers principes formels, soit même avec un certain fonds de vague réalité qui n'est pas très éloigné de la matière première de David de Dinand. C'est aussi, et plus encore, l'erreur, aujourd'hui si répandue, du matérialisme ou du positivisme matérialiste, qu'il faut assimiler à l'erreur grossière appelée ici par saint Thomas, et très justement, du nom d'« extrême sottise ».

Saint Thomas fait observer que « toutes ces doctrines contiennent manifestement l'erreur; car il est tout à fait impossible que Dieu » se mêle au monde ou à quoi que ce soit dans le monde et « entre en composition avec lui », à quelque titre que ce soit, « qu'il s'agisse de principe formel ou de principe matériel ». — « D'abord, parce que, nous l'avons dit, Dieu est la première cause efficiente. Or, il n'est pas possible que la cause efficiente vienne à être numériquement la même chose que la forme de l'effet produit; elle peut être tout au plus spécifiquement la même. C'est ainsi que l'homme engendre l'homme » ; mais nul homme ne peut s'engendrer lui-même. « A plus forte raison, pour la matière, ne pouvons-nous pas trouver l'identité avec la cause efficiente de l'effet produit, puisque toujours elle est non seulement numériquement différente, mais même spécifiquement. » Et c'est clair. « L'une dit acte, et l'autre dit puissance. » Donc Dieu, première cause efficiente, ne peut être ni la matière ni la forme du monde produit par Lui. — Il est une seconde raison. « C'est que Dieu, précisément parce qu'Il est la première cause efficiente, agit selon tout ce qu'Il est. » C'est à Lui directement et uniquement que doivent être attribuées toutes ses actions. « Or, ce qui entre en composition d'un tout peut bien être principe d'action; mais ce n'est pas à lui, c'est au tout qu'on attribue l'action. La main peut bien être ce par quoi l'homme frappe; mais c'est l'homme qui est dit frapper; et, de même, c'est le feu qui est dit chauffer en vertu de sa chaleur. » Puis donc que c'est à Dieu Lui même qu'on doit directement et uniquement

attribuer les opérations qui conviennent à sa nature de première cause efficiente, « il s'ensuit qu'il ne peut pas entrer en composition d'un tout », mais qu'Il est absolument libre et souverainement indépendant. — Une troisième raison s'appuie sur ce que Dieu est le premier Être. « Il n'est pas possible que ce qui entre dans un tout à titre de partie, qu'il s'agisse de la matière ou qu'il s'agisse de la forme, soit le premier être. Et, en effet, si c'est à titre de matière », il est clair que la matière vient après la forme, puisque « la matière dit puissance » et la forme acte; or, l'acte précède naturellement en dignité et même, en dernier ressort, dans l'ordre du temps, la puissance. « Si c'est comme forme, dès là que cette forme n'est pas subsistante, qu'elle entre en composition d'un tout où elle se concrète, c'est une forme participée. Or, toute forme participée, non moins que tout être qui participe, sont postérieurs, c'est évident, à l'être de qui ils tiennent cette part qu'ils participent. » Il est donc impossible qu'une telle forme soit le premier être. Et, par suite, « Dieu étant le premier Être », il ne se peut pas, il est tout à fait impossible qu'Il entre en composition d'un tout quelconque, à titre de partie matérielle ou formelle. — Resterait à dire un mot de cet autre panthéisme très répandu aujourd'hui, et qui consiste à faire du monde comme un accident de Dieu, comme la modification, la manifestation extrinsèque de Dieu. Mais ceci se trouve résolu par l'article 6, où nous avons montré qu'en Dieu ne peut se rencontrer aucun être accidentel. — Pour ce qui est des rapports de l'Être divin avec l'être créé, nous en avons déjà dit quelque chose à l'*ad primum* de l'article 4; et cela reviendra fréquemment encore, soit à propos de l'infinité de Dieu, soit quand nous traiterens *ex professo* de la création. Il n'y a donc pas à s'y arrêter pour le moment.

L'*ad primum* fait remarquer que si « Dieu peut être dit *l'être* de toutes choses », c'est « parce que toutes choses dépendent de Lui, non pas » comme de leur cause formelle et « comme s'Il faisait partie de leur essence, mais comme de leur cause efficiente et exemplaire ».

L'*ad secundum* applique la même distinction à la parole de saint Augustin dont on voulait abuser. « Le Verbe est la forme

exemplaire; Il n'est pas une forme qui entre dans un composé à titre de partie. »

L'*ad tertium* est à noter. « A proprement parler, dit saint Thomas, on ne peut pas dire que les êtres simples diffèrent entre eux; il n'y a que les êtres composés » en qui on peut trouver quelque chose de commun et quelque chose de particulier ou de propre. « C'est ainsi que l'homme et le cheval diffèrent sur le point de la rationalité ou de l'irrationalité; mais ces différences elles-mêmes n'ont pas d'autres différences qui les différencient. Si donc, on veut épiloguer sur les mots, il faudra dire », quand il s'agit d'êtres simples, « non pas qu'ils *diffèrent* entre eux, mais qu'ils sont *divers* »; c'est-à-dire que non seulement il n'y a pas des différences entre eux, mais qu'ils n'ont rien de commun. Et c'est d'ailleurs ce qu'Aristote avait parfaitement noté dans sa merveilleuse précision de langage, ainsi que le remarque saint Thomas, observant que « le mot *divers* se dit d'une façon absolue, tandis que *différent* se dit eu égard à quelque chose qui constitue la différence (cf. *Métaphys.*, Did., liv. IX, c. 3, n. 6; Saint Thomas, 10, leç. 4). Donc, de ce qu'on ne peut pas assigner à Dieu et à la matière première des différences proprement dites, il ne s'ensuit pas qu'ils soient la même chose : c'est qu'ils sont *totalement divers*, n'ayant rien de commun. »

Les conclusions de saint Thomas dans cette question, notamment dans l'article 7 et dans l'article 8, sont expressément de foi. Nous nous contenterons de citer ces paroles du Concile du Vatican, session III, chap. 1 : « La sainte Église, catholique, apostolique, romaine, croit et confesse qu'il y a un seul Dieu véritable qui est une substance spirituelle et à part, tout à fait simple et incommunicable, réellement et essentiellement distinct du monde, et ineffablement élevé au-dessus de tout ce qui est ou peut être conçu en dehors de Lui. » Et nous savons donc désormais, d'une science certaine, et de foi, à n'en pouvoir douter, que Dieu — ce premier Moteur, cette première Cause, ce premier Indépendant, ce premier Être, ce premier Ordonnateur et Gouverneur du monde que nous avions démontré exister —

est quelque chose d'ineffablement pur, d'ineffablement libre, d'ineffablement dégagé de toute étendue, de toute matière, de toute nature générique ou spécifique, qu'Il est souverainement simple et que non seulement il n'entre en Lui aucune composition de quelque nature qu'elle soit, mais encore qu'Il est Lui-même totalement indépendant des choses qui ne sont pas Lui, et qu'Il n'entre en composition de quoi que ce soit. Il est Lui, et Lui seul!

Pourtant, et parce que — nous l'avions fait remarquer avant de commencer la question que nous venons de finir — parmi nous, le fait d'être simple, d'être non composé, semble entraîner après lui une certaine imperfection, à cause de cela, saint Thomas nous a annoncé la question où l'on traite *de la Perfection divine*, comme devant faire suite à celle de la simplicité. C'est d'elle que nous allons nous occuper maintenant. Et parce que tout être, en raison de sa perfection, est dit *bon*, immédiatement après avoir traité de la Perfection de Dieu, nous traiterons de sa Bonté. — Et d'abord, de sa Perfection.

C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION IV.

DE LA PERFECTION DE DIEU.

Cette question comprend trois articles :
1° Si Dieu est parfait?
2° Si Dieu est universellement parfait, ayant en Lui les perfections de toutes choses?
3° Si les créatures peuvent être dites semblables à Dieu?

De ces trois articles, le premier traite de la Perfection de Dieu, considérée d'une façon absolue. Le second et le troisième comparent la Perfection de Dieu aux perfections des créatures. La Perfection de Dieu, considérée d'une façon absolue, est ainsi abordée par saint Thomas.

Article Premier.

Si Dieu est parfait?

Trois objections veulent prouver que non, que « d'être parfait ne convient pas à Dieu ». — La première se tire de l'étymologie du mot *parfait*. « *Parfait* s'emploie comme pour désigner une chose qui est *totalement faite*. Or, il ne saurait convenir à Dieu d'être *fait*. Donc, il ne lui convient pas non plus d'être parfait. » — La seconde et la troisième objection arguent de ce que nous connaissons déjà de Dieu : — l'une, de ce qu'« Il est le premier principe de toutes choses; or, les principes des choses sont toujours imparfaits : tels, par exemple, la semence ou le germe par rapport aux animaux et aux plantes; donc Dieu est imparfait »; — l'autre, de ce que « l'essence de Dieu est l'Être lui-

même; or, l'*être* parait être tout ce qu'il y a de plus imparfait, puisque c'est ce qu'il y a de plus commun et qui est susceptible de toutes les additions : donc Dieu est imparfait ».

L'argument *sed contra* est la parole même du Christ en saint Matthieu, ch. v, v. 48 : *Soyez parfaits comme votre Père, Celui qui est dans les cieux, est parfait.* Ce texte avait été expliqué ainsi par le quatrième Concile de Latran : « C'est comme si le Christ disait d'une façon plus claire encore : soyez parfaits dans l'ordre de la grâce comme votre Père céleste est parfait dans l'ordre de la nature. » (Denzinger, *Enchirid.*, n. 358.)

Au corps de l'article, saint Thomas commence par rappeler qu'« au témoignage d'Aristote, en son XIIe livre des *Métaphysiques* (de saint Thomas, leç. 8; Did., liv. XI, ch. VII, n. 9), certains philosophes parmi les anciens, à savoir les Pythagoriciens et Speusippe, déniaient au premier principe le caractère de l'excellence et de la perfection souveraine. La raison de leur dénégation, ajoute saint Thomas, était que ces anciens philosophes ne prenaient garde qu'au premier principe matériel »; ils confondaient ce premier principe, qui est la matière, avec le premier principe au sens absolu. « Or », il est évident que « le premier principe matériel », loin d'être parfait, « est tout ce qu'il y a de plus imparfait. Dès là, en effet, que la matière a raison de puissance, dire le premier principe matériel est dire ce qu'il y a de plus potentiel et par conséquent ce qu'il y a de plus imparfait ». — Mais en cela précisément était l'erreur. Et c'est là encore qu'est l'erreur de tous les philosophes modernes qui confondent Dieu avec la matière du monde. « Si, en effet, nous posons Dieu premier principe, ce n'est pas dans l'ordre de matière, mais dans l'ordre de cause efficiente. Or, ici, le premier principe doit être ce qu'il y a de plus parfait. De même, en effet, que la matière, comme telle, a seulement raison de puissance », d'être potentiel, « de même le principe actif, en tant que principe actif, dit seulement raison d'acte, et par suite il faut qu'il soit souverainement parfait, puisque la perfection d'un être se mesure à son degré d'actuation : un être est dit parfait quand il a actuellement tout ce qu'il peut et doit avoir ». Dieu étant donc tout acte, Il est évidemment au suprême degré de perfection.

L'*ad primum* est bien intéressant; il est aussi très instructif. Comme il est bien choisi le mot de saint Grégoire (*Morales*, liv. V, ch. XXXVI) introduit ici par saint Thomas! *Balbutiendo, ut possumus, excelsa Dei resonamus*. Quand il s'agit « de Dieu », de sa grandeur, de sa majesté, ce n'est qu'« en balbutiant », bien pauvrement, « dans la faible mesure où nous le pouvons », que nous essayons d'en parler. Rien d'étonnant, par suite, que nos expressions ne traduisent la réalité que d'une façon très imparfaite. — Le mot *parfait*, par exemple, ne pourrait pas, si l'on voulait urger dans les termes, se dire de Dieu; car une chose, à proprement parler et selon que le voulait l'objection, ne peut être *parfaite* qu'à la condition d'être *faite*. Parfaire, c'est achever une chose que l'on faisait; donc, cela seul qui était en voie d'être fait, peut, à proprement parler, être dit parfait, une fois la chose finie; et par conséquent, « ce qui n'est pas fait, ne peut pas, à proprement parler, être dit parfait ». — Cependant, « comme parmi les choses qui sont en voie d'être faites, telles et telles sont dites parfaites du moment qu'elles ont totalement l'acte vers lequel elles tendaient, — *par métaphore*, on pourra se servir de ce mot *parfait* pour désigner tout ce à l'acte de quoi il ne manque rien », tout ce qui a la plénitude de son acte, « qu'il ait cette plénitude par mode de *faction* », d'effectuation, « ou autrement ». Et c'est ainsi que nous pouvons, *par métaphore*, dire Dieu parfait, en raison de ce qu'Il est l'acte pur, bien qu'Il ne le soit pas de par un autre, mais essentiellement. — Nous voyons par là s'ils sont fondés à tant s'appuyer sur ce mot de « parfait », les ontologistes qui veulent établir là-dessus leur théorie de la vision immédiate — « *balbutiendo, ut possumus, excelsa Dei resonamus!* »

L'*ad secundum* rappelle la distinction à établir entre le principe matériel et le principe actif. « Le principe matériel ne peut pas, d'une façon absolue, être dit le premier principe », par la raison bien simple que « la matière » étant un être en puissance « est quelque chose d'imparfait »; et il faut donc que, « antérieurement » à toute matière, à cet être imparfait qui n'est qu'un être en puissance, « nous supposions un être » en acte qui sera un être « parfait ». L'objection apportait l'exemple de la « se-

mence » ou du germe. Oui; mais « la semence, cause matérielle de la plante ou de l'animal qui va être engendré, suppose, quand elle est, la plante ou l'animal de qui elle procède. Car toujours il faudra qu'antérieurement à ce qui est en puissance, se trouve quelque chose en acte, l'être en puissance ne pouvant jamais passer à l'acte si ce n'est en vertu d'un être déjà en acte ». C'est ce que nous avons démontré à propos de l'article 2, question 2, quand il s'est agi du principe de causalité.

L'*ad tertium* est splendide. Il devrait être gravé dans toutes les intelligences, en lettres d'or. L'objection voulait que Dieu, loin d'être parfait, fût souverainement imparfait, puisque nous disons qu'Il est l'Être, et que l'être est ce qu'il y a de plus commun et de plus infime. On le retrouve en tous les êtres, et Il est susceptible de toutes les additions; c'est, en effet, par ces sortes d'additions que les divers êtres se distinguent entre eux. — Saint Thomas répond que l'objection porte à faux. Il n'est pas vrai que l'être soit ce qu'il y a de plus imparfait. Au contraire, « l'être est la plus parfaite de toutes les réalités. Toutes choses sont à l'être ce que la puissance est à l'acte. C'est l'être qui actue toutes choses. Les formes elles-mêmes », qui pourtant sont acte par rapport à la matière, « sont puissance par rapport à l'être ». Aussi, de même que la forme, par rapport à la matière, n'est pas ce qui reçoit, mais ce qui est reçu, de même « l'être est ce qui est reçu et non pas ce qui reçoit; si, en effet, nous disons l'*être de l'homme* ou l'*être du cheval*, ou l'être de toute autre chose, l'être est considéré comme un principe formel et comme ce qui est reçu, nullement comme une certaine nature à laquelle il conviendrait d'être ». Il n'est donc pas vrai que l'être soit comme un fonds commun ou un sujet infime capable de recevoir des perfections surajoutées. L'être ne part pas des confins du néant, pour remonter vers la perfection infinie, comme si Dieu se faisait; c'est la folle utopie de certains panthéistes, notamment de Renan. Non; l'être descend plutôt de Dieu et va diminuant de plus en plus, non pas en raison de lui-même, mais en raison des natures ou des suppôts qui le reçoivent, jusqu'à ce qu'il expire aux confins du néant dans les corps élémentaires dont la forme se distingue à peine de la matière. Dieu donc étant l'Être

même, non pas limité, non pas décroissant, mais subsistant et sans limite, doit nécessairement être la perfection même ; si bien que toutes choses seront dites plus ou moins parfaites, selon qu'elles auront plus ou moins d'être, se rapprochant davantage de Dieu, ou s'en éloignant, décroissant toujours jusqu'aux confins du néant.

Et ceci nous amène précisément à étudier les rapports qui existent entre la perfection de Dieu et celle de la créature. A ce sujet, saint Thomas se pose deux questions : — premièrement, la perfection de Dieu est-elle d'un caractère tel qu'elle embrasse à elle seule toutes les perfections des créatures? — secondement, pouvons-nous établir quelque similitude entre la créature et Dieu?

La première question va former l'objet de l'article suivant.

ARTICLE II.

Si, en Dieu, se trouvent les perfections de toutes choses?

Cet article 2 et le suivant sont très importants. Ils serviront de base à nos conclusions, quand il s'agira de déterminer notre mode de connaître Dieu. Ils sont aussi très utiles pour établir, contre les panthéistes, les vrais rapports qui existent entre l'être et les perfections de Dieu, et l'être ou les perfections des créatures.

Au début de ce second article, saint Thomas se pose trois objections. — La première est tirée de la « multitude et de la diversité des perfections » que nous voyons dans les créatures. Puis donc que « Dieu est simple », « Il ne se peut pas qu'Il ait en Lui les perfections de toutes choses. » — La seconde appuie sur « l'opposition » qui se rencontre entre les perfections des diverses créatures. Cette opposition n'est pas douteuse, puisque « chaque chose est complétée par sa différence spécifique ; or, les différences qui divisent le genre et constituent l'espèce sont opposées entre elles » ; ainsi de la *rationalité* et de la *non-rationalité*

qui divisent le genre *animal.* « Si donc il est vrai que deux propriétés opposées ne se peuvent point rencontrer en un seul et même sujet, il semble bien qu'en Dieu ne se puissent point trouver les perfections de toutes choses. » — La troisième objection est tirée de ce que, parmi les diverses perfections qui se trouvent dans la créature, on remarque la vie, la sagesse, et autres de ce genre, qui se surajoutent à la perfection d'être. Puis donc que l'essence de Dieu n'est autre chose que l'être, il semble qu'Il n'a pas en Lui ces perfections que nous appelons la vie, la sagesse, et le reste. — Le sens vrai de cette objection est celui-ci : « l'animal qui vit, est plus parfait que la plante qui *est,* mais ne vit pas ; et l'homme qui est intelligent, est plus parfait que l'animal qui *est,* qui *vit,* mais qui n'est pas intelligent ; donc, la vie est plus parfaite que l'être, et l'intelligence plus parfaite que l'être et que la vie. Puis donc que Dieu est l'être, il semble qu'il n'a pas ces perfections qui sont la vie et l'intelligence. » Nous verrons tout à l'heure la réponse de saint Thomas.

L'argument *sed contra* est formé d'un texte de saint Denys, ch. v des *Noms divins* (de saint Thomas, leçon 3), affirmant que *Dieu, en son être seul, possède tout.*

Au corps de l'article, saint Thomas commence par poser sa conclusion : « En Dieu se trouvent les perfections de toutes choses. » Regardez autour de vous et en vous. Scrutez, analysez, additionnez toutes les perfections, de quelque nature qu'elles soient, depuis celle du grain de sable jusqu'à l'éclat éblouissant du soleil, tout cela il faut le mettre en Dieu. L'immensité des corps célestes et l'harmonie de leurs mouvements ; le brillant des pierres ou des perles les plus fines ; ce qu'il y a de plus ravissant dans les spectacles de la nature ; les inépuisables manifestations de la vie qui se rencontrent à la surface du globe ou dans les entrailles de la terre et les profondeurs de l'Océan ; l'intelligence de l'homme et toutes les merveilles de son âme, tout cela il faut le mettre en Dieu. Si vous voyez quelque beauté autour de vous, dites-vous que cette beauté, avec tout ce qu'elle a de charmes et de puissants attraits, est en Dieu ; si vous entendez une symphonie ou des concerts qui vous ravissent, dites-vous que tout cela se trouve en Dieu ; si vous respirez des parfums d'une sua-

vité exquise; si vous savourez des mets délicieux; si votre être tout entier s'est jamais trouvé comme plongé dans une atmosphère de bonheur, dites-vous que tout ce qu'il y a de perfection, de joie, de bonheur, d'ivresse en tout cela, tout se retrouve en Dieu : « En Dieu sont les perfections de toutes choses » : toutes, toutes, toutes. N'en exceptez aucune, de quelque nature qu'elle soit, pourvu que ce soit une vraie perfection : toutes, toutes sont en Dieu. Il n'est rien, en quelque être que ce soit, dont vous puissiez dire : cela est bon, — et que vous ne puissiez, que vous ne deviez mettre en Dieu. « C'est pourquoi, conclut immédiatement saint Thomas, Dieu est dit parfait en tout ordre de perfection; car il n'en est pas une, en quelque ordre que ce soit, qui ne se trouve en Lui. » Et il se réfère à une parole d'Averroës, le grand commentateur arabe d'Aristote, qui avait lui-même reconnu cette splendide vérité (*Métaphysiques*, liv. V, comm. 21). — Il s'agit maintenant de la bien établir et de la mettre dans tout son jour. C'est ce que va faire saint Thomas, en apportant pour cela deux raisons.

La première est tirée de ce que Dieu est la cause efficiente de tout. Partant de là, saint Thomas dit : « Tout ce qu'il y a de perfection dans un effet donné doit se trouver dans la cause productrice de cet effet. » C'est ainsi que le feu, cause efficiente de la chaleur qui est dans le fer, doit évidemment contenir en lui tout ce qu'il y a de chaleur dans le fer. Or, c'est d'une double manière que la perfection de l'effet peut ainsi se trouver contenue dans la cause. Ou bien, en effet, il s'agit « d'une cause efficiente *univoque* », c'est-à-dire de même nature que l'effet produit; et alors la perfection que nous trouvons dans l'effet et que nous devrons attribuer à la cause « sera aussi de même nature »; — ou bien il s'agit « d'une cause *équivoque* ou plutôt analogue, c'est-à-dire qui, sans être de même nature que l'effet produit, a cependant avec lui certains rapports; et alors nous aurons dans la cause la perfection qui est dans l'effet, mais elle sera dans la cause « d'une façon transcendante et suréminente ». La raison de ce grand principe, savoir : qu'il faut trouver dans la cause efficiente tout ce qu'il y a de perfection dans l'effet, repose sur la différence essentielle qui existe entre la

cause matérielle et la cause efficiente. « Toute cause contient en puissance son effet; c'est évident. Seulement, tandis que l'effet n'est contenu dans la cause matérielle qu'en puissance passive, il est contenu dans la cause efficiente comme dans une puissance active. Or, « si contenir une chose en puissance passive est l'avoir d'une façon imparfaite », puisque c'est ne pas l'avoir encore en acte, « la contenir au contraire en puissance active est l'avoir d'une façon parfaite », puisque c'est l'avoir en acte et tellement en acte qu'on la peut communiquer à d'autres. Donc, il est bien manifeste que toute perfection qui se trouve dans un effet quelconque, doit se retrouver dans la cause propre de cet effet, soit avec la même nature, soit avec une nature plus excellente encore. « Et, par suite, Dieu étant la première cause », par conséquent la cause non pas univoque, mais analogue (ainsi que nous l'expliquerons plus tard), de tout ce qui est, « il est nécessaire qu'en Lui se retrouvent les perfections de toutes choses, et d'une façon suréminente ». Cette raison, ainsi que le note saint Thomas, avait été indiquée par saint Denys, ch. v des *Noms divins* (de saint Thomas, leç. 2), quand il dit, au sujet de Dieu, qu'*on ne peut pas dire qu'Il soit ceci, qu'Il ne soit pas cela, mais qu'Il est toutes choses, étant la cause de tout*. C'était la première raison.

Il en est une seconde. « Nous avons montré plus haut (q. 3, art. 4) que Dieu est l'Être même », l'Être non reçu en quoi que ce soit, non pas même en une nature ou forme pure, pour si pure et si simple qu'on la suppose, « l'Être pur et subsistant. D'où résulte nécessairement qu'en Lui se doit trouver » la plénitude de l'être, et, par suite, « toute perfection attachée à l'être. Il est évident, en effet, que si un corps chaud quelconque n'a pas en lui la plénitude de la chaleur, c'est uniquement parce que la chaleur n'est reçue en lui qu'à la mesure de sa capacité. Mais si, par hypothèse, la chaleur elle-même existait et subsistait en elle-même sans rien qui la limite, il est clair qu'en elle se trouverait la plénitude de la chaleur. Puis donc que Dieu est l'Être subsistant, il est impossible qu'il lui manque rien de ce qui touche à la raison et à la perfection de l'être ». En Lui donc se trouve la plénitude de l'être. « Mais, d'autre part, il n'est pas une seule perfection qui ne se rattache à la raison d'être. Rien n'est par-

fait que dans la mesure où il est. » Chaque perfection particulière est, pour ainsi dire, comme une découpure faite dans la plénitude de l'être; ou, plutôt, comme un détail reproduisant quelque chose de ce qui se trouve dans cet ensemble ou dans cet infini qui, d'une façon suréminente, contient tout. « Donc, il est manifeste qu'en Dieu se trouvent les perfections de toutes choses et qu'il n'en est pas une », de quelque nature qu'on la suppose et dans quelque ordre que ce soit, « qu'il ne faille placer en Lui ». *Dieu*, dit saint Denys, cité encore ici par saint Thomas, *n'est pas de telle ou telle manière; Il possède, antérieurement à tout mode, en lui-même, purement et simplement, sans limite et sans variation d'aucune sorte, tout l'être;* si bien que *Lui-même est la mesure* ou l'archétype *de tout ce qui est* (ch. v des *Noms divins;* de saint Thomas, leçon 1).

Voilà ce qu'est la perfection de Dieu par rapport aux perfections des créatures. A elle seule, elle contient suréminemment tout ce qui se trouve en elles.

Et cela ne nuit pas à sa simplicité, comme le dit saint Thomas, à l'*ad primum*. Il apporte l'exemple du soleil, qu'il emprunte à saint Denys, chap. v des *Noms Divins* (de saint Thomas, leç. 2) : « De même que *le soleil restant un et identique et donnant toujours et pour tous la même lumière, produit, les ayant dans sa vertu causatrice, toutes les substances et toutes les qualités si multiples et si diverses que nous voyons dans le monde sensible*, de même, et à bien plus forte raison, devons-nous dire que tout ce qui est dans les créatures, préexiste, naturellement uni, dans la cause première de toutes choses ». L'exemple de saint Denys pourrait être discuté par la science contemporaine, quoique, même au point de vue scientifique, l'universelle causalité de la chaleur ou plutôt de la lumière solaire soit à peu près unanimement reconnue; mais si l'exemple est discutable, la raison qu'il suppose ne l'est pas. Cette raison est celle-ci, — et elle vaut, comme le remarque saint Thomas, non pas seulement pour la première difficulté, mais aussi pour la seconde, *ad secundum :* la multiplicité des perfections des créatures, ou leur opposition (c'était la seconde objection), nuirait à la simplicité de Dieu, si on les transférait en Lui : — si on les transférait en Lui avec

leur formalité propre et précise, nous le concédons ; — si on les transfère en Lui et qu'elles aient en Lui un être suréminent, nous le nions. Par exemple, l'âme végétative, l'âme sensitive, l'âme rationnelle, prises chacune avec sa formalité propre et d'une façon *précise, exclusive*, constituent *trois* âmes distinctes. Et pourtant l'âme rationnelle, à elle seule, et étant *une seule et même âme*, pourra contenir en elle, d'une façon suréminente, tout ce qu'il y a de perfection et de vertu dans l'âme végétative et dans l'âme sensitive. De même pour ce qui est de la perfection de Dieu et des perfections des créatures. Ces perfections qui existent dans les créatures s'y trouvent avec leur formalité propre, d'une façon précise, exclusive ; et c'est pourquoi « elles s'y multiplient ou même s'y opposent ». Mais, en Dieu, elles n'existent pas ainsi. « Elles se fondent là en un seul tout qui les contient toutes », non pas avec leur être propre et divisé, mais « d'une façon suréminente et indivise. Et c'est pourquoi elles ne nuisent en rien à la simplicité de Dieu ».

Nous nous souvenons de la troisième objection qui rappelait un peu la première objection de l'article 4, question précédente, et la troisième objection de l'article 1er de la question actuelle. Il s'agit toujours de la confusion qu'on veut faire entre l'être commun et l'Être divin. — L'objection actuelle disait qu'un être qui non seulement *est*, mais qui, de plus, *vit* ou *pense*, est plus parfait que l'être qui *est* seulement. D'où on concluait que la *pensée* et la *vie* sont plus parfaites que l'*être*. Et donc, puisque nous disons de Dieu qu'Il est l'Être, il semble que, par le fait même, nous excluons de Lui ces perfections qui sont la vie, la pensée et le reste. Notons soigneusement la réponse de saint Thomas, *ad tertium*. Cette réponse est très délicate ; elle est aussi fort importante pour la fameuse question de l'*attribut primordial* en Dieu. — Vous dites, observe saint Thomas, que « l'être qui non seulement *est*, mais qui, de plus, *vit* ou *pense*, est plus parfait que l'être qui seulement *est* » ; — c'est juste ; « car on peut participer l'être selon différents degrés. On le peut participer quant au fait d'*exister*, sans le participer quant au fait d'*être vivant* et d'*être pensant* », tandis qu'on ne le peut pas participer quant au fait d'*être vivant* et d'*être pensant*, sans le

participer quant au fait d'*être ;* la simple analyse des termes le prouve. Mais vous concluez de là : donc la *vie* et la *pensée* sont plus parfaites que l'*être.* Votre conclusion est trop précipitée. Ces mots *la vie, la pensée,* sont des termes abstraits et non plus des termes concrets comme ceux de tout à l'heure : *être vivant, être pensant.* Or si, dans l'être concret, la vie ne se peut pas trouver sans qu'au préalable cet être *soit,* quand il s'agit d'abstraction nous pouvons considérer la vie et la pensée sans précisément considérer la raison d'*être actuel*, et même en l'excluant positivement. Que « si, dès lors, vous comparez la vie et la pensée, ainsi considérées abstractivement et exclusivement, avec la raison ou plutôt le fait d'être, la raison d'être l'emporte évidemment » ; car la raison d'être emporte nécessairement l'idée de l'être actuel, tandis que la vie et la pensée, abstractivement considérées, ne l'entraînent pas. Or le simple *fait d'être* l'emporte évidemment sur *la vie* et *la pensée* conçues sans aucune relation directe ou même à l'exclusion de toute relation avec l'être actuel. — Vous n'auriez donc pas, de ce chef, le droit de conclure, comme vous le faisiez : donc la notion de Dieu, qui n'emporte que la notion d'*être,* emporte moins de perfection que la notion de *vie* et de *pensée.* — Mais, en outre, et c'est le dernier mot de notre réponse, nous n'accordons pas que lorsque nous disons de Dieu qu'Il est l'Être, nous prenions la notion d'*être* en tant qu'elle se contredistingue et se contredivise avec les notions abstraites de *vie* et de *pensée.* Du tout. Quand nous disons de Dieu qu'Il est l'Être, nous n'entendons pas simplement *affirmer son existence,* nous entendons déterminer ou du moins indiquer, dans la mesure du possible, la nature ou la mesure de l'*acte* (au sens métaphysique du mot) qui est sa nature même et qui, par là-même, est sans mesure. Or, « il n'est pas possible qu'à l'Être subsistant, à la plénitude de l'être et de l'acte, il manque une perfection, de quelque nature qu'on la suppose », puisque toute perfection n'est qu'une participation de l'être ou de l'acte. « Donc, par le seul fait qu'Il est l'Être, Dieu a aussi, nécessairement, la vie, et la sagesse, et toutes les autres perfections. » Par où l'on voit que, pour saint Thomas, il est évident que l'attribut primordial de Dieu, ce d'où tout découle en Lui,

comme perfections et comme richesses, c'est qu'Il est l'Être. Quand on a dit cela de Lui, on a implicitement tout dit, tandis qu'on n'aurait encore rien dit de Lui, tant qu'on n'a pas dit cela. Quelle éblouissante doctrine ! Et comme Moyse était inspiré quand il écrivait le nom de : Iahveh : Celui qui est : l'Être !

Dieu est souverainement parfait ; et en sa perfection unique sont contenues éminemment toutes les perfections des créatures. — Mais si tels sont les rapports de la perfection de Dieu avec les perfections des créatures, quel va être le rapport, au point de vue de sa perfection, de tel ou tel être créé, avec Dieu? Peut-on, entre la perfection de tel ou tel être créé et la perfection divine, établir un rapport quelconque de similitude? Peut-on dire d'une créature qu'elle est semblable à Dieu ?

C'est la nouvelle question que traite saint Thomas à l'article suivant.

Article III.

Si une créature peut être semblable à Dieu?

Cet article est intéressant parce qu'il nous aide à démêler ce qu'il y a de raisonnable et ce qu'il peut y avoir de démesurément fol dans cette affirmation portant sur une créature et la disant semblable à Dieu. — Quatre objections voudraient d'une manière absolue exclure cette affirmation. — La première est la parole du psalmiste (ps. 85, v. 8) disant à Dieu : « *Il n'est pas de semblable à vous, parmi les dieux*, *ô Iahveh !* Puis donc que de toutes les créatures, les plus excellentes sont celles qui sont appelées *dieux* par participation, à plus forte raison aucune autre créature ne pourra être dite semblable à Dieu. » — La seconde objection est d'ordre philosophique. Elle observe que « toute similitude est une certaine comparaison »; par le seul fait qu'on dit deux êtres semblables, on les compare. « Or, il n'y a pas de comparaison possible entre des êtres qui appartiennent à des genres divers. Il ne peut donc pas y avoir, entre eux, de similitude : on ne dira jamais, par exemple, que la douceur est sem-

blable à la blancheur », et cela, parce que la douceur appartient au genre saveur, tandis que la blancheur appartient au genre couleur. « Puis donc qu'aucune créature n'est dans un même genre avec Dieu, attendu que Dieu est au-dessus de tout genre, il s'ensuit que nulle créature ne peut être dite semblable à Dieu. » — La troisième objection, d'ordre philosophique elle aussi, argue de ce qu'il n'y a, entre les créatures et Dieu, aucun rapport de nature qui puisse servir de fondement à une similitude quelconque. « Toute similitude, en effet, se dit en raison d'une communauté de forme ou de nature. Or, quelle communauté de nature ou de forme pourrait-on trouver entre Dieu et n'importe quel être, puisque Dieu est le seul » à n'avoir pas de nature, c'est-à-dire, « en qui l'être et l'essence ne font qu'un? Il n'est donc pas possible qu'une créature quelconque soit semblable à Dieu ». — La dernière objection est une nouveau texte de la sainte Écriture (Isaïe, ch. 40, v. 18) faisant un crime aux hommes de vouloir assimiler Dieu à une créature : *à qui avez-vous assimilé Dieu?* « Puis donc que toute similitude entraîne des rapports mutuels, tous les êtres semblables étant semblables entre eux, il s'ensuit que s'il est impossible de dire Dieu semblable à la créature, il l'est également de dire la créature semblable à Dieu. »

L'argument *sed contra* est formé par deux autres textes de la sainte Écriture affirmant, au contraire, le rapport de similitude comme existant entre l'homme et Dieu. « Dieu Lui-même dit, au livre de la Genèse (ch. 1, v. 26) : *Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance;* et nous lisons dans la première épître de saint Jean (ch. 3, v. 2) : *Quand aura paru* (ce que nous devons être), *nous serons semblables à Lui.* » — Nous voyons, par ces divers textes (ceux des objections et ceux de l'argument *sed contra*), qu'il est également de foi, et de foi divine, que nous pouvons en un sens nous dire semblables à Dieu, et qu'en un autre sens il y aurait folie et blasphème à nous prétendre tels. Comment concilier ces contradictions apparentes? Saint Thomas le va faire au corps de l'article, qui est une admirable page de philosophie mise au service de la théologie.

Il commence par rappeler un principe qui lui permettra de distinguer plusieurs modes de similitude ou de ressemblance.

« Toute ressemblance ou similitude a pour fondement une certaine communauté de forme ou de nature. » Oui; c'est parce qu'ils communiquent plus ou moins en une même nature ou en une même forme que deux ou plusieurs êtres sont dits plus ou moins semblables. Et, par suite, « selon les divers degrés dont une même forme ou une même nature pourra être participée par plusieurs, on devra établir, parmi ces derniers, divers degrés de ressemblance ou de similitude. — Or, il est des êtres en qui la même nature se retrouve, avec sa raison propre, et au même degré; en ceux-là, évidemment, la similitude ou la ressemblance sera parfaite ; ils ne seront pas seulement semblables, ils seront égaux dans leur similitude; par exemple, deux corps blancs d'une même et égale blancheur. — Il en est d'autres, en qui la même nature se rencontre, et avec sa même raison propre, mais non plus au même degré : en l'un, il y a plus, et en l'autre, moins; par exemple, deux corps blancs, blancs tous deux, mais dont l'un est plus blanc et l'autre moins blanc. Ceux-là n'ont déjà plus entre eux une ressemblance qu'on puisse dire parfaite. — Enfin, il en est d'autres en qui se retrouve la même forme, mais non pas avec la même nature; par exemple, tous les effets provenant de causes non-univoques, par rapport à leurs causes. C'est qu'en effet toute cause efficiente produisant, quand elle agit, un quelque chose semblable à elle en tant qu'elle agit », puisque tout agent comme tel effectue un semblable à soi, « et cette cause n'agissant qu'en vertu de sa forme (la forme est prise ici au sens de principe premier d'action dans le sujet qui agit), il faut de toute nécessité qu'il y ait, dans l'effet produit, un certain rapport de similitude avec la forme de la cause efficiente ». Que si la cause efficiente est de même nature que son effet, si elle est contenue dans la même espèce, le rapport de similitude portera sur une forme de même nature aussi; c'est ainsi, par exemple, que l'homme engendre l'homme. Mais si la cause efficiente n'est pas de même nature que l'effet produit, « si elle n'est pas contenue dans la même espèce, il y aura entre l'effet et cette cause une certaine ressemblance, mais non plus une ressemblance spécifique »; la ressemblance pourra n'être que générique. Par exemple », à supposer, comme le voulaient les

anciens, que le soleil fût d'une nature autre que les corps qui nous entourent, « comme cependant il convenait toujours avec eux en une certaine raison générique » de substance corporelle, « cette similitude générique pouvait et devait se retrouver entre le soleil et tous les effets à la production desquels il pouvait concourir. — Et, par conséquent, si nous supposons une cause efficiente qui soit en dehors de tout genre, c'est d'une façon bien plus éloignée encore que ses effets pourront avoir avec elle quelque rapport de similitude ou de ressemblance. Nous n'aurons plus ni ressemblance spécifique, ni même ressemblance générique; ce ne sera qu'un rapport d'*analogie*, de la même manière que l'être se trouve en tout ce qui est. Or, c'est en ce dernier sens que les créatures peuvent être dites semblables à Dieu, *parce que de Lui découle comme de sa source première et universelle tout l'être qui se rencontre en chacune d'elles* ». — Si bien qu'il ne se peut rien trouver de plus profond ni de plus intime que ce qui base le rapport de similitude ou de ressemblance que nous devons établir entre Dieu et la créature, et que cependant ce rapport de similitude est tout ce qu'il y a de plus éloigné et de plus effacé ou de moins approché et de moins précis entre tous les rapports de similitude et de ressemblance. — La ressemblance, en effet, ou la similitude entre plusieurs êtres est parfaite quand en eux se trouve la même forme ou la même nature, et au même degré; — moins parfaite, quand, la forme ou la nature restant la même, le degré diffère; — moins parfaite encore, si la nature n'est plus la même dans sa raison spécifique, mais seulement dans sa raison générique; — et enfin très éloignée et très imparfaite, s'il n'y a même pas communauté dans la raison générique et qu'il n'existe plus entre eux qu'un rapport d'analogie. Or, c'est le cas pour les perfections des créatures comparées à la perfection de Dieu. Seulement, comme la base de ce rapport est tout l'être de la créature en tant que cet être découle de Dieu comme de sa source première et universelle, il s'ensuit qu'il n'est aucun rapport de similitude qui soit ni plus légitime, ni plus profond, ni plus indestructible.

L'*ad primum* cite le témoignage de saint Denys (*Noms divins*, ch. IX; de saint Thomas, leç. 3), et justifie, d'après la doctrine

que nous venons d'exposer, les divers passages de l'Écriture où il est parlé de similitude et de dissimilitude à l'égard de Dieu. « *Il n'y a pas d'opposition ou de contrariété* entre ces divers passages. *Les mêmes êtres*, en effet, *peuvent se dire semblables à Dieu et dissemblables : semblables, en tant qu'ils l'imitent selon qu'ils le peuvent, Lui qu'aucun être ne saurait parfaitement imiter : dissemblables, précisément parce qu'ils demeurent en deçà de leur cause*, non pas seulement quant à la différence de degré dans la même perfection, mais parce qu'il n'y a entre eux ni communauté d'espèce ni même communauté de genre. »

L'*ad secundum* fait observer que la seconde objection porte à faux. Elle supposait que Dieu et la créature « appartiennent à des *genres divers*. Or, Dieu n'appartient à *aucun genre*. Il est en dehors et au-dessus de tout genre, ayant, par rapport à tous les genres, la raison même de principe ».

L'*ad tertium* répète que, sans doute, « la créature et Dieu ne sauraient être dits semblables en raison d'une communauté de forme dans la même espèce ou dans le même genre » ; mais « il y a entre eux un rapport d'analogie » qui peut suffire à fonder une certaine similitude. Et ce rapport d'analogie consiste en ce que « Dieu est l'Être subsistant et les créatures des êtres participés ».

L'*ad quartum* est à noter. Il nous apprend que « si, d'une certaine manière, on peut dire que la créature ressemble à Dieu, on ne peut, en aucune manière, dire que Dieu ressemble à la créature. Et cela, parce que, au témoignage encore de saint Denys, chap. x *des Noms divins* (de saint Thomas, leç. 3) *la mutuelle ressemblance ne se trouve qu'entre des êtres du même ordre, nullement entre l'effet et la cause* ». Lorsqu'il y a mutuelle indépendance et parfaite égalité, on peut indifféremment prendre pour terme de comparaison l'un ou l'autre sujet. Mais si, entre les deux termes, il n'y a pas égalité, si l'un des deux est toute la raison d'être de l'autre, s'il est d'un autre ordre et que l'autre ne soit admis à figurer dans cet ordre-là que parce qu'il le participe, il est évident que la comparaison de similitude ne se pourra établir qu'entre le terme inférieur et le terme supérieur, nullement entre le terme supérieur et le terme infé-

rieur. « On dit bien d'une image ou d'une statue qu'elle ressemble à l'homme; on ne dit pas de l'homme qu'il ressemble à la statue ou à l'image. De même pour Dieu et la créature. On peut dire, d'une certaine manière, que la créature ressemble à Dieu; mais on ne peut, en aucune manière, dire que Dieu ressemble à la créature. » C'est, en effet, parce que Dieu est et que la créature est, que nous pouvons parler de similitude entre la créature et Dieu. Mais Dieu et la créature ne sont pas au même titre. Le domaine de l'être n'appartient en propre qu'à Dieu; si la créature y est admise, ce n'est que par mode de participation.

Après avoir établi la perfection absolue de Dieu et étudié les rapports qui peuvent exister entre la perfection de Dieu et les perfections des créatures, nous devons passer maintenant à une nouvelle question qui touche de très près à celle de la perfection. Ainsi que nous l'a fait remarquer saint Thomas au prologue de la question précédente, un être est dit bon dans la mesure même où il est dit parfait. Et c'est pourquoi, immédiatement après avoir traité de la perfection de Dieu, saint Thomas traite de sa bonté. Seulement, comme pour bien connaître la Bonté divine, il est nécessaire d'avoir, au préalable, sur la bonté en général, quelques notions précises, saint Thomas divise ce petit traité de la Bonté de Dieu en deux parties : premièrement, de la bonté en général; secondement, de la Bonté divine.

L'étude de la bonté en général va faire l'objet de la question suivante.

QUESTION V.

DU BIEN, EN GÉNÉRAL.

Cette question comprend six articles :

1° Si le bien et l'être sont une même réalité ?
2° Supposé qu'ils ne diffèrent que par la raison, qu'est-ce qui est premier dans cet ordre : si c'est le bien ou l'être ?
3° Supposé que l'être soit premier, — : si tout être est bon ?
4° A quel genre de cause la raison de bien se ramène-t-elle ?
5° Si la raison de bien consiste dans la mesure, l'espèce et l'ordre ?
6° Comment on divise le bien en honnête, utile et agréable ?

De ces six articles, les trois premiers étudient les rapports qui existent entre l'être et le bien ; les trois derniers précisent les caractères propres du bien et en donnent les espèces. — Pour ce qui concerne les rapports de l'être et du bien, saint Thomas se demande d'abord en quoi l'être et le bien conviennent et en quoi ils diffèrent (art. 1er) ; puis, ce qu'il en est du bien par rapport à l'être (art. 2) ; et de l'être par rapport au bien (art. 3). — Et d'abord, s'il y a quelques rapports entre l'être et le bien ? Sont-ils une seule et même chose ? ne peut-on pas établir entre eux quelque différence ? et cette différence, quelle est-elle ?

C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si le bien diffère en réalité de l'être ?

Dès notre premier pas dans cette grande et si importante question du bien en général, nous devons faire remarquer qu'il ne s'agit pas ici directement du bien moral, du bien qui se dit

par rapport aux actes humains quand ils sont conformes à la loi ou à la règle du devoir. Non, il s'agit du bien au sens métaphysique de ce mot, au sens transcendental. Le bien dont nous nous enquérons est le pendant de ces autres transcendentaux qui sont appelés tels parce qu'ils sont en dehors et au-dessus de toute catégorie particulière, dominant et pénétrant toutes les catégories du réel : l'être, le vrai, le beau. Et voilà pourquoi, tout de suite, voulant nous faire connaître le bien et en préciser la nature, saint Thomas le compare au premier et au plus fondamental de tous les transcendentaux : l'être.

Trois objections tendent à prouver qu'entre le bien et l'être, il y a une différence réelle; que ce sont deux réalités distinctes. — La première cite une parole de « Boèce, dans son livre *des Semaines* (de saint Thomas, leç. 3), affirmant *qu'il voit que dans les êtres qui sont, autre chose est qu'ils sont, et autre chose qu'ils sont bons*. Donc l'être et le bien diffèrent réellement ». — La seconde objection apporte un texte du « livre des *Causes* (prop. 21, 22) déclarant que le bien dit une certaine *information* de l'être » ; le bien est conçu comme s'il était la forme de l'être. « Or, toute forme se distingue réellement du sujet qu'elle *informe*. Donc l'être et le bien diffèrent réellement. » — La troisième objection s'appuie sur ce que « le bien reçoit les appellations ou les déterminations du plus et du moins » ; il y a à côté du bien, le mieux et le pire. « Pour l'être, au contraire, nous n'avons rien de semblable. Il y a donc, semble-t-il, une différence réelle entre l'être et le bien. »

L'argument *sed contra* en appelle à un texte de saint Augustin, dans son livre de la *Doctrine chrétienne* (liv. I, chap. 32), où le saint Docteur affirme que « *dans la mesure où nous sommes, nous sommes bons* ». Donc l'être et le bien se confondent en une seule et même réalité.

Au corps de l'article, saint Thomas commence par formuler la vérité sur le point qui nous occupe. Cette formule, admirable de précision, consiste à dire que « le bien et l'être sont une même réalité et qu'ils diffèrent seulement d'aspect. C'est qu'en effet, poursuit saint Thomas, démontrant la vérité qu'il vient de préciser, la raison de bien consiste en ceci : qu'une chose soit

aimable. Aristote lui-même, dans le premier livre de ses Éthiques (ch. I, n° I; de saint Thom., leç. I), n'a-t-il pas dit que *le bien est ce que tout être désire ou aime*. Or, il est évident qu'un être n'est ou ne peut être objet d'amour que dans la mesure où il est parfait. Ce que tout être désire, aime, recherche, c'est sa perfection »; et rien ne saurait parfaire un autre être s'il n'est, au préalable, parfait en lui-même. « D'autre part, un être n'est parfait que dans la mesure où il est actuellement »; on ne saurait appeler parfait ce qui peut être mais n'est pas encore : seul le fait d'être actuellement constitue la perfection. Puis donc que la raison de bien se confond avec la raison de perfection, en ce sens du moins qu'un être n'est bon que dans la mesure où il est parfait, il s'ensuit de toute nécessité qu'un être n'est bon que dans la mesure où il est. « Par conséquent — et c'est ce qu'il fallait démontrer — le bien et l'être sont une seule et même chose, une identique réalité; seulement le bien dit la raison d'aimable que l'être ne dit pas »; il dit un rapport à une faculté capable d'amour : l'être est un terme désignant l'absolu de la même réalité dont le bien désigne le rapport ou la relation à une faculté d'aimer.

S'appuyant sur ce corps d'article, l'*ad primum* nous va donner une règle délicieuse pour apprécier les diverses manières de parler et, par suite, harmoniser nos concepts, quand il s'agit du bien et quand il s'agit de l'être; il justifiera du même coup la parole de Boèce que citait l'objection. L'objection était que dans les êtres qui sont, ce n'est pas la même chose qu'ils soient et qu'ils soient bons. Pour justifier cette parole, saint Thomas rappelle la conclusion du corps de l'article, savoir que : « l'être et le bien désignent une même réalité sous différents aspects. Et précisément, parce qu'il y a diversité d'aspect, on ne pourra pas au même titre parler purement et simplement de l'être et du bien. — L'être, en effet, à proprement parler, dit l'actuation d'une chose, son acte, son fait d'être. Mais le fait ou l'acte d'être », le fait d'être actuellement, « se dit, eu égard à une certaine potentialité, au fait d'être seulement en puissance »; l'être en acte pose la réalité que l'être en puissance ne pose pas encore. « Il suit de là que lorsqu'il s'agit de l'être pur et simple d'une chose

quelconque, nous entendrons d'abord et de soi ce qui en premier lieu et directement pose un être dans le fait d'être actuellement, le distinguant ou le discernant de l'être qui n'est qu'en puissance. Or, cela », ce qui d'abord et directement pose un être dans sa réalité d'être, le discernant de la simple potentialité, « c'est l'être substantiel. Ce sera donc son être substantiel qui fera que nous dirons d'un être quelconque qu'il est, au sens pur et simple de ce mot ». Nous disons que l'homme *est*, tout court, quand il est constitué par tout ce que requièrent ses principes essentiels posés hors de leurs causes. « Que si, après cela, il lui vient tel ou tel être accidentel, nous dirons » qu'il est ceci, qu'il est cela, « qu'il est blanc, par exemple »; nous ne dirons plus qu'il est, tout court. Et donc, en ce qui touche à la raison d'être, c'est l'être substantiel qui est l'être pur et simple; l'être accidentel n'est dit être que par surcroît, à titre secondaire, *secundum quid*, d'une certaine manière et non pas purement et simplement. « C'est qu'en effet l'être » accidentel, l'être « blanc, par exemple, ne s'oppose pas, pour s'y substituer, au fait d'être en puissance purement et simplement, puisqu'il advient à un être qui déjà existait actuellement ».

Pour la raison de bien ou de bonté, c'est l'inverse. « La raison de bien, en effet, nous l'avons dit, consiste dans la raison d'aimable. » Par conséquent, une chose sera bonne en raison directe de son amabilité, du fait, pour elle, d'être désirable, aimable. « Or, l'amabilité » ou le fait de pouvoir être désiré et aimé, « est en raison directe de la perfection ». Donc, plus une chose a, jusque dans les moindres détails, ce qui est requis à sa perfection, à l'achèvement de son être, plus elle dit un rapport direct à l'amabilité, au fait d'être aimable, de pouvoir être aimée, et, par suite, au fait d'être bonne. C'est dire que « la bonté regarde directement l'achèvement de l'être », même en ses détails les plus accidentels; et, par suite, « une chose sera dite bonne purement et simplement quand elle aura tout ce qui est requis à l'achèvement de son être. Que si, au contraire, elle n'a pas toute sa perfection, si elle n'en a qu'une partie, cette partie serait-elle son être substantiel, tant qu'il lui manquera quelque chose dans l'ordre de la perfection, ce quelque chose, si minime soit-il, elle ne sera dite bonne qu'à

titre secondaire, *avec restriction*, *secundum quid*, et non pas d'une façon pure et simple ».

Par où l'on voit que l'être et le bien, à les prendre purement et simplement ou à titre restrictif, se disent en sens inverse. « Le premier acte d'être, qui est l'être substantiel, nous permettra de dire d'un être quelconque qu'il est purement et simplement; mais, au sujet du bien, nous ne pourrons dire de lui, selon ce premier acte d'être, qu'un qualificatif restrictif; il ne sera bon que *secundum quid*, selon l'être qu'il a. L'achèvement de son être, au contraire », qui se fait par l'addition ou l'appoint de toutes les qualités accidentelles, « constituera la raison de bien, ou de bon, pur et simple, alors qu'en raison de ces qualités accidentelles il ne méritait plus que l'appellation d'être *secundum quid* ou à titre secondaire. — Il est donc vrai, comme le voulait Boèce, que les choses ne sont pas dites *être* et *être bonnes* au même titre ou selon la même réalité, s'il s'agit de l'*être* et de l'*être bon*, au sens pur et simple : l'*être*, en effet, porte sur l'être substantiel, tandis que l'*être bon* porte sur l'achèvement de l'être par la présence de tout ce qui, même à titre accidentel, concourt à son perfectionnement. Et cependant ce qui constitue l'être pur et simple emporte déjà une certaine raison de bien, comme aussi les additions accidentelles qui constituent l'achèvement de l'être, ou la raison de bien, au sens pur et simple, méritent d'une certaine manière l'appellation d'être ». Il suit de là, nous pouvons nous en convaincre une fois de plus, que l'être et le bien en réalité sont identiques, mais qu'ils disent des aspects différents de la même réalité.

L'*ad secundum* applique à la deuxième objection cette même distinction du bien pur et simple et du bien à titre restreint. Nous pouvons garder le mot très juste et très profond du livre des *Causes* que citait l'objection, savoir : que le bien est comme une forme revêtant l'être; mais « ce mot ne se doit entendre que du bien au sens pur et simple, portant directement sur l'achèvement dernier et définitif de l'être ».

Et la même distinction vaut aussi pour la troisième difficulté, ainsi que l'observe l'*ad tertium;* car « on dira d'un être qu'il est plus ou moins bon, à mesure que de nouvelles qualités, comme

par exemple la science et la vertu, viendront se joindre à lui pour le compléter et le parfaire ».

L'être et le bien sont en réalité la même chose; il n'y a qu'une différence d'aspect ou de raison. L'être est un terme absolu; le bien, un terme relatif. Le premier dit simplement actuation ou fait d'être. Le second emporte une idée de rapport, le rapport à une faculté d'aimer : le bien, en effet, est l'être, mais l'être considéré sous cet aspect, qu'il est apte à être désiré, aimé. — Puis donc qu'il y a, entre le bien et l'être, une certaine différence, non pas sans doute une différence réelle, mais une différence d'aspect ou de raison, la question peut et doit se poser de déterminer dans quels rapports ils vont se trouver entre eux par le côté où ils diffèrent. Lequel des deux aspects l'emportera sur l'autre? Quel sera le premier? sera-ce l'être? sera-ce le bien?

Telle est la nouvelle question que se pose saint Thomas et qu'il va résoudre à l'article suivant.

Article II.

Si le bien est antérieur à l'être, selon la raison?

Nous disons « selon la raison », en d'autres termes, dans l'ordre logique ou de nos concepts, — puisque dans l'ordre des réalités il n'y a pas à parler de priorité ou d'antériorité, l'être et le bien se confondant et s'identifiant entre eux.

Quatre objections tendent à prouver que ce qui est le premier, selon la raison, dans l'ordre logique, c'est le bien; que l'être ne vient qu'après. — La première s'appuie sur ce que « saint Denis, donnant quelque part, — au chapitre I des *Noms divins* (de saint Thomas, leç. 1) — les noms que nous appliquons à Dieu, met au premier rang le mot « bon » avant l'« être ». Puis donc que l'ordre des noms ou des mots correspond à l'ordre des réalités qu'ils désignent, il semble que, d'après saint Denys, le bien est antérieur à l'être ». — La seconde objection veut que « la raison de bien soit plus étendue que la

raison d'être, c'est-à-dire que « *certaines choses qui ne sont pas seraient pourtant bonnes*, suivant la remarque du même saint Denys, chapitre v des *Noms divins* (de saint Thomas, leç. 1). Or, cela même qui est plus universel précède logiquement ce qui l'est moins. Il s'ensuit que le bien précède logiquement l'être ». — La troisième objection part du même principe ; que « ce qui est plus universel précède logiquement ce qui l'est moins »; et prouve l'application de ce principe au bien et à l'être, par ce fait nouveau que, « pour certains, le non-être est quelque chose de désirable et a, par suite, en même temps que l'être et en plus, la raison de bien, comme en témoigne cette parole du Christ à propos de Judas : *Il eût été bon, pour cet homme, de n'avoir jamais été* (saint Matthieu, ch. xxvi, v. 24). Il semble donc que le bien est antérieur à l'être, logiquement ». — Enfin, une quatrième objection s'appuie sur ce que « non seulement l'être est désirable, mais aussi la vie, et la sagesse, et le reste ». Donc, il n'y a pas que l'être qui soit un bien ; « l'être n'est qu'un bien particulier compris sous cet universel qu'est le bien. Par conséquent — et nous voyons que c'est toujours la même raison — le bien précède logiquement l'être. »

Un texte emprunté au livre *des Causes* (prop. 4 ; de saint Thomas, leç. 4) fournit l'argument *sed contra*. Il y est dit que *la première de toutes les choses créées est l'être*. — Ce n'est qu'un argument *sed contra*: car on pourrait objecter qu'il ne s'agit peut-être là que de l'ordre réel, tandis que nous cherchons ici l'ordre logique. Mais il suffit à faire taire, pour un instant, les objections, en s'y opposant. Saint Thomas va nous donner sa vraie pensée au corps de l'article.

Il le fait en nous déclarant que « l'être, dans l'ordre rationnel ou logique, est antérieur au bien ». Cette affirmation nettement posée, voici comment il la prouve. « La raison d'une chose, signifiée par les noms, n'est autre que ce que l'entendement perçoit à l'endroit de cette chose et qu'il exprime ensuite à l'aide des mots. Il suit de là que cela même qui tombe d'abord et en premier lieu sous la perception de notre entendement, sera le premier dans l'ordre de la raison. » Dans l'ordre des concepts, celui-là sera premier qui est le premier conçu ou perçu par notre

intelligence. « Or, ce qui tout d'abord et en premier lieu tombe sous la perception ou la conception de notre intelligence, c'est l'être »; l'être est la première chose que notre intelligence perçoit, le concept d'être est le premier qu'elle enfante. Pourquoi? « Parce que le *fait d'être* est la raison même qui rend une chose connaissable ou perceptible pour l'intelligence. » Pour qu'une chose tombe sous l'action de notre intelligence, il faut qu'elle se rattache au fait d'être; le non-être, ce qui n'est pas ni ne peut être, le néant, est inconnaissable; ou si on le connaît et si on en parle, c'est uniquement par la relation qu'il dit au fait d'être; on ne le connaît que par l'être dont il est la négation; sa formule, son symbole, c'est l'être précédé d'une négation, il est le *non-être*. Au contraire, tout ce qui est, et dans la mesure où cela est, peut être connu par notre intelligence. « Il s'ensuit que l'être est l'objet propre de l'intelligence », son objet adéquat, son objet formel, la raison sous laquelle et dans laquelle elle perçoit tout ce qu'elle perçoit. « Ce sera donc », et nécessairement, « la *première* chose qu'elle percevra », puisqu'elle ne peut rien percevoir qu'en raison d'elle et, par conséquent, à sa suite, postérieurement. « C'est ainsi, par exemple, que le son est le *premier* objet perçu par notre ouïe », précisément parce que le son est son objet propre, adéquat, et en raison de quoi elle perçoit tout le reste, car l'ouïe ne peut rien percevoir qu'en tant que c'est un son. Il est donc manifeste — et c'est ce qu'il fallait démontrer — que, rationnellement, « dans l'ordre des objets perçus par l'intelligence, l'être précède le bien ». Cette conclusion est importante. Elle nous servira dans la suite à établir des vérités sans nombre.

L'*ad primum* explique d'une double manière pourquoi saint Denys, énumérant les noms divins, a commencé par « le bien ». — La première explication consiste à dire que saint Denys mentionne les noms que nous donnons à Dieu, précisément et uniquement en tant que nous le considérons sous la raison de cause. C'est, en effet, comme le note saint Denys lui-même, en nous appuyant sur les créatures, œuvres de Dieu, que nous le connaissons et que nous le nommons. Or, parmi les causes, la *cause finale*, à laquelle se rattache la raison de bien, qui se con-

fond, nous l'avons dit, avec la raison d'aimable ou de désirable, occupe la première place ; car c'est elle qui meut la *cause efficiente*, d'où procède *la forme* dans l'effet produit. Aussi l'a-t'on appelée la cause des causes Si donc nous considérons l'ordre de causalité, le bien précédera l'être, comme la fin précède la forme ; et, pour ce motif, parmi les noms qui expriment la divine causalité, nous placerons *le bien* avant *l'être* ». — Il est une seconde explication. C'est que « pour les platoniciens, la matière première, qu'ils distinguaient de la simple privation, était un pur non-être ; et pourtant ils reconnaissaient qu'elle participait la raison de bien, puisqu'elle tend à la forme qui est un bien et que rien ne tend à ce avec quoi il n'a pas quelque rapport, au moins éloigné, de similitude. Et voilà pourquoi saint Denys a pu dire, comme le rappelait l'objection seconde, que *la raison de bien s'étend même à ce qui n'est pas* ».

Explication qui nous fournit, ainsi que le remarque saint Thomas, une première réponse pour l'*ad secundum*. — Nous pouvons en donner une autre, et celle-là vaut non pas seulement pour les platoniciens, mais par elle-même et d'une façon absolue. Saint Thomas observe qu'« on peut, d'une certaine manière, non pas par mode d'attribution, mais par voie de causalité, appliquer la raison de bien, même à ce qui n'existe pas, en entendant par là non pas ce qui n'existe pas du tout, mais ce qui n'est pas encore parvenu à la plénitude de son être. Nous avons déjà dit et nous verrons bientôt qu'en effet la raison de bien se rattache à la cause finale. Or, il n'y a pas que l'être qui est, qui dise un rapport à la fin en laquelle il se repose, l'ayant atteinte dans la mesure où il est. Même l'être » imparfait, l'être qui n'est pas encore, qui cependant, étant « en puissance », a, pour ainsi dire, commencé d'être, cet être-là dit un rapport à la fin ; il y tend ; il « marche vers elle ». Il participe donc la raison de bien, en ce sens que le bien est son mobile, ce qui le fait marcher. « Pour l'être, il n'en va pas de même. Il a simplement raison de cause formelle, soit inhérente, soit exemplaire. » Et comme « la raison de cause formelle ne s'étend qu'à ce qui est actuellement », qu'elle n'influe nullement sur ce qui n'est pas, il s'ensuit que la raison d'être, elle aussi, ne s'étend qu'à ce qui est, nullement à

ce qui n'est pas. Donc, de ce chef, la raison de bien s'étend au-delà de la raison d'être.

L'*ad tertium* est à noter. Il est très précieux pour résoudre la question du suicide. Saint Thomas fait observer que « le non-être n'est pas désirable en lui-même, mais en raison d'autre chose, en ce sens qu'il nous délivre d'un mal qui nous pesait. Mais le mal ne nous pesait et sa disparition n'est désirable que parce qu'il nous privait d'un certain être ». Donc, au fond, et à y bien regarder, quand on désire et recherche le non-être, c'est par amour pour l'être qu'on le recherche et qu'on le désire ; « c'est parce qu'on est privé d'un être qu'on aime et qu'on voudrait », et dont l'absence nous est insupportable. C'est donc en réalité l'amour de l'être qui se trouve caché dans le désir du non-être, Et, par conséquent, il ne s'ensuit pas que le non-être soit un bien. « L'être seul a raison de bien ; le non-être n'a raison de bien que par l'être. »

L'*ad quartum*, qui rappelle l'*ad tertium* de l'article 2, question précédente, fait observer que « si on désire la vie, la sagesse et le reste », ce n'est pas en tant qu'abstractions ; « c'est en tant qu'elles existent réellement ; et, par suite, en les désirant, c'est toujours l'être que l'on désire. Il n'y a donc rien de désirable ou qui puisse être aimé, en dehors de l'être, en dehors de ce qui est ; et, par suite, rien n'est bon que ce qui est. » — Quelles splendides conclusions ne pourrait-on pas tirer de cette doctrine dans tous les ordres de la pensée et de l'activité humaines ! Plus tard nous aurons à en faire des applications nombreuses.

Il ne se peut pas qu'on trouve quelque chose ayant raison de bien s'il n'a pas raison d'être. Se peut-il qu'on trouve quelque chose ayant raison d'être sans avoir raison de bien ? Rien n'est bon que ce qui est ; mais tout ce qui est, est-il bon ? — C'est la dernière question qu'il nous faut examiner touchant les rapports du bien et de l'être.

Elle va faire l'objet de l'article suivant.

Article III.

Si tout ce qui est est bon?

Ici encore nous avons quatre objections. — La première se présentait naturellement à l'esprit. « Nous avons dit, en effet, que la raison de bien ajoute quelque chose à la raison d'être. Or, tout ce qui ajoute à l'être le *contracte* », le précise, le rétrécit, le rend moins universel, « comme, par exemple, la substance, la quantité, la qualité et le reste »; tout ce qui est, est; mais tout ce qui est, n'est pas substance : l'accident est, d'une certaine manière; il n'est pas substance, et ainsi du reste. « Il s'ensuit donc que le bien *contracte* l'être, et, par suite », l'être a une amplitude plus vaste que celle du bien : tout ce qui est bon, est; mais « tout ce qui est n'est pas bon ». — La seconde objection porte sur ce principe évident que « ce qui est bon ne peut pas être mauvais ». Aussi bien, — et la citation scripturaire que fait ici l'objection est, en même temps qu'une confirmation de ce principe, une intéressante explication du passage qu'elle donne, — « Isaïe, ch. v (v. 20), disait : *Malheur à vous qui appelez mal ce qui est bien, et bien ce qui est mal*. Or, il y a des êtres qui sont mauvais. Donc tout ce qui est n'est pas bon ». — La troisième objection appuie sur ce caractère du bien, « qui est de pouvoir être aimé, désiré », et observe que « la matière première n'est le terme d'aucune tendance; c'est elle, au contraire, qui tend vers la forme; elle n'est donc pas un bien, et, par suite, le bien ne s'étend pas à tout ce qui est ». — La quatrième objection en appelle à une parole fort curieuse d'Aristote, qui déclare, en son troisième livre des *Métaphysiques* (de saint Thomas, leçon 4; Did., liv. II, ch. II, n. 2), que *dans les mathématiques la raison de bien n'est pas* : et cependant les mathématiques sont un certain être, sans quoi nous n'aurions pas à leur sujet une science spéciale. « Donc tout ce qui est n'est pas bon. » Cette objection nous vaudra une précieuse réponse de saint Thomas.

L'argument *sed contra* observe que « tout ce qui est et n'est pas Dieu est une créature de Dieu. Or, si nous en croyons l'Apôtre, dans sa première Épître *à Timothée*, ch. IV (v. 4) : *toute créature de Dieu est bonne;* et, d'autre part, Dieu est souverainement bon. Il s'ensuit que tout ce qui est est bon ».

Le corps de l'article est très court. Saint Thomas y affirme que « tout être, dans la mesure où il est, est bon ». Et il le prouve par une raison fort simple. C'est que « tout être, dans la mesure où il est, participe l'être actuel, et, d'une certaine manière, peut être dit parfait : tout acte d'être, en effet, est une certaine perfection. Or, nous l'avons dit, tout ce qui est parfait a raison de désirable et par conséquent de bien. Donc, tout être, en tant qu'il est et dans la mesure où il est, est bon ». — Nous verrons plus tard, quand il s'agira du mal, l'importance de la doctrine que nous expose ici saint Thomas.

L'*ad primum* est fort intéressant. L'objection voulait faire une parité entre la raison de bien s'ajoutant à l'être, et les raisons de substance, de quantité et de qualité qui s'y surajoutent aussi. D'où, concluait-on, de même que les raisons de substance, de quantité, de qualité, concrètent l'être et le déterminent, le délimitent, en sorte que ces raisons ne conviennent pas, chacune, à tout être, de même pour la raison de bien. Elle détermine l'être et, par conséquent, ne saurait convenir à tout être. — Saint Thomas n'accepte pas la parité. Il fait observer que ces notions « de substance, de quantité, de qualité, et tout ce qui est contenu sous elles, contractent l'être parce qu'elles l'appliquent à une certaine essence ou nature »; elles entraînent un certain rapport de nature ou d'essence avec l'être; elles ne disent pas que l'être tout court, elles disent l'être en fonction de telle essence ou de telle nature, qui, en s'unissant à cette essence ou à cette nature, doit s'y adapter, étant limité, fini, restreint par elle. Il n'en est pas de même pour la raison de bien. « La raison de bien n'ajoute pas quelque chose à l'être », une réalité nouvelle distincte de lui; « elle ajoute simplement à la raison d'être la raison de désirable ou de parfait, raison qui pourra convenir à tout être, quelle que soit la nature dans laquelle il se trouve. Et voilà pourquoi le bien ne contracte pas l'être »; il est inséparable

de l'être, se confondant avec lui dans une identique réalité.

L'*ad secundum* observe que « nul être n'est dit mauvais en tant qu'il est » et en raison de l'être qu'il a. « Il est dit mauvais en raison d'un certain être qu'il n'a pas » et qu'il pourrait ou devrait avoir. « C'est ainsi que l'homme sera dit mauvais, parce qu'il manque de l'être de la vertu ; ou encore l'œil sera dit mauvais, parce qu'il manque de l'acuité de la vue. »

L'*ad tertium* donne une double réponse. Si on dit que la matière première n'a pas en elle la raison de bien, ce n'est pas que la raison de bien lui soit complètement étrangère ; c'est qu' « elle ne la participe que comme elle participe l'être : en puissance ». — Il est une autre réponse. Elle vaut « pour les Platoniciens ». Ces derniers « disaient que la matière première, en raison de la privation qui lui est jointe, n'est pas » ; la matière première, en effet, par elle-même n'a aucune forme. « Et pourtant elle participe, d'une certaine manière, la raison de bien, en raison de l'ordre qu'elle dit à la forme, qui est un certain bien. Aussi bien est-ce pour cela qu'il lui appartient, non d'être désirable ou de déterminer une tendance, mais d'être, au contraire, elle-même une tendance. »

L'*ad quartum* est à remarquer. Saint Thomas y explique et y justifie la parole d'Aristote disant que les mathématiques ne participent pas la raison de bien. C'est que l'objet des mathématiques n'existe comme objet de science qu'à l'état d'abstraction dans notre esprit : les nombres et les dimensions « ne subsistent pas à l'état séparé, ayant un être propre et réel ; s'il en était ainsi, les mathématiques auraient la raison de bien, à cause de leur être, mais elles n'existent à l'état séparé que dans notre esprit, en dehors et abstraction faite du mouvement et de la matière » sensible ; « d'où il suit qu'elles ne tiennent aucun compte de la cause finale dont le propre est d'être principe de mouvement » par mode d'attraction ; et pour ce motif encore elles ne sauraient avoir raison de bien, puisque la raison de bien, nous l'allons montrer, se rattache à la cause finale. « Or, que dans un être qui n'est qu'un être de raison ne se trouve pas la raison de bien, il n'y a pas à s'en étonner, puisque, nous l'avons dit, la raison d'être est antérieure à la raison de bien » ; elle la précède

logiquement; on peut dire, d'une certaine manière, qu'elle est plus vaste et plus universelle : non pas en ce sens — comme le voulaient les objections — qu'il puisse y avoir un être réel quelconque qui soit et ne soit pas bon, mais en ce sens que le mot *être* peut s'appliquer soit aux êtres de raison (qui pourtant ne sont pas réellement), soit à l'énoncé d'une proposition dont les termes d'ailleurs peuvent ne désigner rien de réel; c'est ainsi qu'on dira que le centaure est un animal fantastique. Et nous voyons par là que saint Thomas et Aristote n'entendent nullement dire que les sciences mathématiques ne soient point bonnes. Ils veulent dire simplement que, dans leur objet, ne rentre pas la raison de bien. Elles traitent exclusivement de la cause formelle, et encore dans l'ordre non de la substance mais de l'accident *quantité*.

A ce sujet, il importe de rappeler, d'un mot, que les diverses sciences peuvent se ramener, en ce qui concerne la réalité et par suite la bonté de leur objet, à trois grandes catégories : les sciences mathématiques, les sciences naturelles et les sciences métaphysiques. Les sciences mathématiques ont pour objet les nombres ou les dimensions qui affectent ou peuvent affecter la quantité discrète ou continue. Sous le nom de sciences naturelles, nous comprendrons toutes les sciences qui ont pour objet, à quelque titre que ce soit, l'être sensible, l'être matériel qui tombe sous les sens. Les sciences métaphysiques, comme leur nom l'indique, sont celles qui ont pour objet l'être supra-sensible, l'être tout court. Il est aisé de voir, dès lors, la différence de ces diverses sciences en ce qui est de la bonté se rattachant à leur objet. — L'objet des sciences naturelles ne peut exister à l'état réel et concret que dans la matière sensible; et, de plus, cette matière sensible rentre dans sa définition. Prenons un exemple : l'homme, qui fait l'objet de l'anthropologie, n'existe à l'état réel et concret que dans telle portion de matière sensible individuant et concrétant son âme; et, de plus, quand nous voulons donner sa définition et que nous le considérons même à l'état d'abstraction ou d'universel, comme il convient à tout objet de science, même alors nous mettons la matière sensible dans son concept : nous le définirons : *un être sensible* doué d'in-

telligence. — L'objet des mathématiques — la quantité soit discrète (arithmétique), soit continue (géométrie) — n'existe réellement aussi que dans la matière sensible qu'affectent toutes les propriétés et toutes les énergies d'où proviennent les mutations, les changements, les transformations que nous voyons dans le monde des corps; mais cette matière sensible ainsi affectée de ces propriétés et de ces énergies n'entre pas dans le concept du nombre ou du corps au sens mathématique. De ces propriétés et de ces énergies, les mathématiques n'en ont cure; elles ne s'occupent que de la quantité, et la matière ne se rattache à leur objet que comme support indispensable de la quantité : impossible, en effet, d'avoir le concept de quantité ou d'étendue sans avoir le concept de matière qui est précisément le principe de l'étendue ou de la quantité. Il suit de là que l'objet propre des mathématiques, sous sa raison d'objet propre de ces sciences, n'a ni ne peut avoir dans la réalité rien qui lui corresponde; il n'existe pas ni ne peut exister réalisé en certains individus, comme l'*homme*, par exemple, objet de l'anthropologie, existe réalisé dans tous les individus de l'espèce humaine. C'est qu'en effet rien n'existe, à l'état réel, que concrété dans la matière sensible ou en dehors de toute matière. — L'objet des sciences métaphysiques est absolument en dehors de toute matière. Ni il ne dépend de la matière dans son être, ni la matière, de quelque façon qu'on l'entende, n'entre dans son concept. Il suit de là que l'objet des sciences métaphysiques, même comme objet propre de ces sciences, peut exister à l'état réel et séparé. Il peut être atteint directement par l'intelligence, à la différence de l'objet des sciences naturelles qui n'est objet d'intelligence ou de science qu'à l'état d'abstraction. — D'un mot, l'objet propre des mathématiques, en tant qu'objet propre de ces sciences, ne peut aucunément se trouver réalisé dans des individus concrets, puisqu'il exclue de son concept la matière sensible en laquelle seule peuvent exister les êtres matériels. L'objet des sciences naturelles peut, même en tant qu'objet propre de ces sciences, exister concrété en certains individus, qui pourtant se distinguent de lui à cause des notes particulières qu'ils ont en plus et qui n'entrent pas dans l'objet de la science. L'objet des sciences

métaphysiques, même comme objet propre de ces sciences, peut exister dans la réalité, et non pas seulement comme en un individu qui serait distinct de lui et dans lequel il se concrète, mais sous sa raison propre d'objet de ces sciences, parce qu'ici l'espèce, objet propre de la science, peut exister et existe à l'état séparé. — Par où l'on voit que les sciences métaphysiques l'emportent infiniment sur toutes les autres sciences au point de vue de la bonté de leur objet ; puis, viennent les sciences naturelles ; et enfin, très loin, s'y rattachant à peine, les sciences mathématiques. — Nous n'avons point parlé des sciences morales, parce que, au point de vue qui nous occupait, elles se ramènent, en partie aux sciences naturelles quand il s'agit de l'homme, en partie aux sciences métaphysiques s'il s'agissait des âmes séparées, de l'ange ou de Dieu.

Nous avons considéré les rapports mutuels qui peuvent exister entre l'être et le bien. Il nous faut maintenant préciser les caractères de ce dernier et en déterminer les espèces. En trois mots : A quel genre de causes le bien se rattache-t-il ? qu'est-ce qui en constitue la nature ? quelles sont ses espèces ? — Nous allons répondre à ces trois questions dans les trois derniers articles qui suivent. — Et d'abord, à quel genre de causes le bien se rattache-t-il ?

C'est l'objet de l'article suivant.

Article IV.

Si le bien a raison de cause finale ?

Tout le monde sait qu'il y a quatre genres de causes : la cause finale, la cause efficiente, la cause formelle et la cause matérielle. Saint Thomas se demande si le bien se rattache à la première de ces causes. Il ne pouvait être question évidemment de la cause matérielle. Restaient les trois autres : la cause formelle, la cause efficiente, la cause finale. Il s'agissait de se prononcer entre ces trois. — La première objection voudrait rattacher le bien à la

cause formelle. Elle appuie sur une parole « de saint Denys, ch. IV des *Noms divins* (de saint Thomas, leç. 5), disant que *le bien est cité et loué comme quelque chose de beau;* or, le beau appartient à la cause formelle; donc, pareillement aussi le bien ». — La seconde objection, portant aussi sur une parole de saint Denys, voudrait rattacher le bien à la cause efficiente. « Saint Denys, en effet, dit quelque part (ch. IV des *Noms divins;* de saint Thomas, leç. 3) que *c'est par le bien que toutes choses subsistent et sont:* ce qu'on a traduit sous cette forme, que le bien aime à se répandre. Or, se répandre est le propre de la cause efficiente. Donc, c'est à la cause efficiente que le bien doit se rattacher. » — La troisième objection argue dans le même sens, en partant d'une parole analogue de « saint Augustin, dans son livre premier *de la Doctrine chrétienne* (ch. XXXII) », où il « dit que *c'est parce que Dieu est bon que nous-mêmes nous sommes*. Puis donc que nous venons de Dieu comme de notre cause efficiente, il semble que c'est à ce genre de cause que le bien doit appartenir ».

L'argument *sed contra* se contente d'apporter un texte d'« Aristote » pris « au 2e livre des *Physiques* (ch. III, n. 5; de saint Thomas, leç. 5) », où il est « dit que *ce pourquoi on agit est comme la fin et le bien de tout*. Donc, le bien et la fin ou la cause finale ne font qu'un ».

Le corps de l'article, tout en établissant que le bien a raison de cause finale, montre de façon lumineuse dans quels rapports il se trouve soit avec la cause efficiente, soit avec la cause formelle. — « Que le bien ait raison de cause finale ou de fin, c'est évident, dit saint Thomas, puisque le bien est ce que tout être désire et que cela précisément qu'un être désire a raison de fin pour cet être. » Donc, le bien a raison de cause finale. « Mais », ajoute aussitôt saint Thomas, cela ne fait pas que « la raison de bien » n'ait aucun rapport « avec la raison de cause efficiente ou avec la raison de cause formelle »; elle « les présuppose ». Partout où elle est, elle présuppose la cause formelle et aussi la puissance d'agir. Voici comment saint Thomas le prouve. « Nous voyons, dit-il, que ce qui est premier dans la cause qui agit, ne vient qu'en dernier lieu dans l'effet à produire. » Prenons le feu,

par exemple. C'est l'exemple cher à l'École et que rappelle ici saint Thomas. Supposons qu'il attaque un morceau de bois pour y produire la forme feu. La première chose que le feu produit dans le bois, ce n'est pas la forme substantielle feu ; non, c'est la forme accidentelle « chaleur ». Il commence par le chauffer ; et ce n'est qu'après l'avoir ainsi chauffé qu'il finit par y introduire la « forme substantielle feu ». En sorte que la « forme substantielle feu ne vient qu'en dernier lieu », dans le bois, « après la forme accidentelle chaleur. Et pourtant, dans le feu, c'est la forme substantielle feu qui est la première et d'elle que découle la forme accidentelle chaleur ». Remarquons que l'exemple garde toute sa force quand bien même ce que nous appelons le feu aujourd'hui soit considéré plutôt comme un état de substance que comme une substance même. Peu importe. Il demeure certain que cet état de chaleur parfaite que nous nommons le feu, dans un foyer incandescent, et qui est la cause d'où procède, par degrés, la chaleur qui se communique à tout combustible soumis à son action, ne se communique à ce combustible que graduellement aussi et en sens inverse, si bien que ce n'est pas au début de l'action, mais seulement à son terme, que l'état parfait de chaleur qui est dans le foyer sera communiqué au combustible. Et il est donc vrai que ce qui est premier dans la cause qui agit, ne vient qu'en dernier lieu dans l'effet qui le reçoit. — Ceci posé, il est certain que « ce qui est premier, dans l'ordre de causalité ou d'action, c'est la fin ou le bien qui meut l'agent ou la cause efficiente ; vient ensuite l'action de cette cause efficiente ou de cet agent qui, mû par la fin, meut à son tour le sujet à l'effet d'y introduire sa forme ; et, enfin, c'est la forme elle-même reçue dans le sujet. Que s'il s'agit de l'ordre de ces causes, non plus dans l'action, mais dans l'effet, nous aurons exactement un ordre inverse. C'est-à-dire que la première chose qu'on trouve dans l'effet produit, c'est sa forme par laquelle il est ; puis, vient la vertu d'agir, ce qui précisément dénote la perfection de l'effet dans son être à lui : car c'est alors qu'un être est parfait, quand il peut communiquer son être et produire un semblable à lui, selon la doctrine d'Aristote au 4e livre de sa *Météorologie* (ch. III, n. 1) ; enfin, la raison de bonté ou de cause finale qui consacre la per-

fection d'un être », puisqu'aussi bien c'est dans la mesure où il est parfait et où il peut parfaire, qu'un être est bon et désirable. — Par où l'on voit que la raison de cause finale ou de bonté, dans un être quelconque, présuppose la forme de cet être et sa puissance d'agir, selon que nous l'avait déclaré saint Thomas.

L'*ad primum* est très précieux. Quel admirable parti n'en pourrait-on pas tirer dans un traité d'esthétique! Saint Thomas y établit une comparaison entre le bien et le beau. Il dit qu'au fond et « à ne considérer que le sujet où ils se trouvent, le bien et le beau sont une seule et même chose; car ils reposent tous deux sur la même réalité, qui est la forme. Et voilà pourquoi on cite et on loue comme beau ce qui est bien ». Mais s'ils sont la même chose par leur sujet, « ils diffèrent d'aspect; la raison ne les voit pas sous le même jour ». La raison de bien, en effet, se connaît au mouvement des êtres vers ce qui est bon; « le bien regarde proprement l'appétit; il est ce que tout être désire. Il aura donc raison de fin, puisque tout désir emporte un mouvement de l'appétit vers la chose désirée. Le beau », lui, ne dit pas précisément rapport à la puissance appétitive; il « regarde la faculté de connaître, la puissance cognoscitive; nous appelons beau, en effet, ce dont la vue nous plaît ». Comme c'est vrai! et quel sens profond d'analyse n'y a-t-il pas dans ces réflexions de saint Thomas! Mais si cela est vrai, si le beau est ce qui plaît à la vue, « il s'ensuivra que le beau doit consister dans la proportion » et l'harmonie. « C'est qu'en effet le sens ne se complaît que dans les choses où règne la proportion harmonieuse, comme en ce qui lui ressemble; car le sens lui-même est une certaine harmonie ou une certaine *proportion* [1] : il en est de même, du reste, de toute faculté de connaître. » Toute faculté de connaître, soit sensible, soit intellective, est une harmonie, une proportion. Il y a donc entre elle et tout ce qui dit harmonie et proportion, un rapport de similitude : ce qui est la base et la raison même de toute délectation; car le semblable se plaît en

1. Le texte latin de saint Thomas porte ici, même dans l'édition Léonine, le mot *ratio quaedam est*. Nous croyons que c'est une faute qui se sera glissée dès les premiers manuscrits. Le sens paraît exiger le mot *proportio* au lieu du mot *ratio*.

son semblable. Le beau emporte donc un certain rapport à la puissance cognoscitive. « Et parce que toute connaissance se fait par assimilation et que la similitude porte sur la forme, il s'ensuit que le beau dit un rapport immédiat et direct à la cause formelle; c'est à ce genre de cause qu'il appartient proprement. » — Identiques en réalité et quant à l'acte d'être, le bien et le beau se distinguent donc en ce que l'un dit raison de cause formelle, étant proprement objet des facultés de connaître, tandis que l'autre dit raison de cause finale, devant plutôt exciter et mouvoir l'appétit.

L'*ad secundum* écarte d'un mot l'objection seconde qui, pour rattacher le bien à la cause efficiente, en appelait au principe du « bien dont le propre est d'aimer à se répandre ». Sans doute, remarque saint Thomas, le bien tend à se répandre; mais il ne s'ensuit pas, pour cela, qu'il ait raison de cause efficiente; car même la cause finale est dite mouvoir en un certain sens, et, par suite, peut être dite se répandre. « C'est donc à la manière dont la cause finale est dite mouvoir, que le bien est dit porté à se répandre. »

L'*ad tertium* donne une explication lumineuse du mot de saint Augustin, que « si nous sommes, c'est parce que Dieu est bon ». Saint Thomas fait observer que « tout être doué de volonté ne peut être dit bon, au sens pur et simple de ce mot, qu'en raison de sa volonté supposée bonne ». C'est, en effet, la volonté qui, en ces sortes d'êtres, gouverne tout. « Par la volonté, nous mettons en œuvre tout ce qui est en nous. Lors donc qu'elle est bonne, tout est bon dans l'homme; tandis que, si la volonté n'est pas bonne, quand bien même l'intelligence, par exemple, le serait, on ne peut pas dire purement et simplement que l'homme soit bon. » Notons encore au passage ces admirables réflexions de saint Thomas, qui dénotent en lui une si profonde analyse, et qui projettent de si vives lumières sur tout ce qui touche à l'homme. — Donc, en tout être doué de volonté, c'est quand la volonté est bonne, que l'être est dit purement et simplement bon. « Or, la volonté a pour objet la fin et le bien. » C'est de la bonté de la fin que sa bonté dépend. « Par conséquent, dire que nous sommes parce que Dieu est bon, c'est rapporter à la cause

finale la raison de notre être. » Il ne s'ensuit donc pas, comme le voulait l'objection, que la raison de bien appartienne à la cause efficiente.

Parmi les quatre causes, c'est à la cause finale que se rattache la raison de bien. Ce n'est pas, évidemment, à la cause matérielle, ni à la cause formelle, ni à la cause efficiente. Le bien, sous sa raison propre de bien, ne dit pas précisément un principe formel, ni un principe d'action, mais un principe de mouvement par mode d'attraction. — Il nous reste à examiner en quoi consiste exactement la nature de cette raison de bien. Est-ce, comme on l'a dit après saint Augustin, dans le *mode*, l'*espèce* et l'*ordre*? Cette question sera mieux comprise quand nous en aurons vu la discussion telle que saint Thomas la conduit dans l'article suivant.

Article V.

Si la raison de bien consiste dans le mode, l'espèce et l'ordre?

Les objections sont ici au nombre de cinq. — La première voudrait appliquer « à la raison d'être » les trois caractères dont il s'agit. Elle s'appuie sur un texte de *la Sagesse*, chap. II (v. 21), où l'auteur sacré dit, s'adressant à Dieu : *Vous avez disposé toutes choses avec nombre, poids et mesure*, auxquels caractères l'objection ramène le *mode*, l'*espèce* et l'*ordre* dont nous nous enquérons. Elle le fait en citant un passage de saint Augustin, dans son livre IV *sur la Genèse ad litteram* (ch. III), où le saint Docteur dit : *La mesure fixe à toute chose son mode, le nombre donne à toute chose son espèce, et le poids établit toute chose dans le repos et la stabilité.* « Puis donc que la raison d'être et la raison de bien diffèrent, il s'ensuit que ces caractères qui constituent la raison d'être ne peuvent pas constituer la raison de bien. » — La seconde objection observe que chacun de ces caractères, « le mode, l'espèce et l'ordre, doivent eux aussi être bons. Si donc la raison de bien consiste dans le mode, l'espèce et l'ordre, il faut aussi que le mode ait son mode, son espèce

et son ordre, et pareillement l'espèce et l'ordre; ce qui nous amène à procéder à l'infini »; et nous ne le pouvons pas. — La troisième objection dit que « le mal est la privation du mode, de l'espèce et de l'ordre; or le mal n'enlève pas complètement tout le bien. Il s'ensuit donc que la raison de bien ne consiste pas seulement dans le mode, l'espèce et l'ordre ». — La quatrième objection note qu'on applique parfois l'appellation de « mal » à chacun de ces caractères. « On dit un mauvais mode, une mauvaise espèce, un méchant ordre. Puis donc que le mal ne saurait être le bien, il ne se peut pas que la raison de bien consiste dans le mode, l'espèce et l'ordre. » — Enfin, la cinquième objection ne voit pas comment concilier cette doctrine avec un passage de « saint Ambroise dans son *Exameron* (liv. I, ch. IX) » où il est « dit que le propre et *la nature de la lumière est d'avoir été créée sans nombre, sans poids et sans mesure*, lesquels caractères, nous l'avons dit, correspondent aux trois caractères précités. Puis donc que la lumière, elle aussi, est un bien, il s'ensuit que la raison de bien ne consiste pas en ces trois caractères ».

L'argument *sed contra* se contente de citer le fameux texte de saint Augustin que le présent article a précisément pour but d'expliquer et de justifier. « Saint Augustin, dans son livre *De la nature du bien* (ch. III), dit : *Ces trois choses, le mode, l'espèce et l'ordre, comme les conditions générales du bien, se trouvent en tous les êtres sortis des mains de Dieu : et c'est pourquoi, où ces trois choses se trouvent à un haut degré, là le bien est grand : où elles sont à un degré moindre et infime, il y a peu de bien : où elles ne se trouvent pas du tout, aucun bien ne se trouve ;* ce qui ne serait pas, si la raison de bien ne consistait en elles. Donc la raison de bien consiste dans le mode, l'espèce et l'ordre. »

Au corps de l'article, saint Thomas en appelle à ce principe, déjà établi, que « tout être est dit bon dans la mesure où il est parfait; car, selon qu'il est parfait, il est apte à être aimé », à être désiré, à mouvoir l'appétit, ce qui est la raison même du bien. Partant de là, saint Thomas ajoute : « Rien n'est parfait que s'il a tout ce que sa perfection requiert », tout l'être que sa nature exige. « Or, un être n'est ce qu'il est que par sa forme. » Donc la perfection, et, par suite, la bonté d'un être, dépendra

des exigences ou des conditions de sa forme. « Mais toute forme, dans son être, présuppose certaines choses et en apporte d'autres à titre de principe. Donc un être, pour qu'il ait raison d'être parfait, d'être bon, présupposera certaines choses requises pour sa forme, sa forme même, et certaines autres choses découlant de sa forme. — Ce qui est requis et présupposé par sa forme, c'est la proportion, l'adaptation, soit des principes matériels » qui doivent recevoir cette forme, « soit de l'agent ou des agents » qui la doivent produire. « Nous aurons, de ce chef », la première condition essentielle à la raison de bien ; savoir « *le mode :* et c'est pour cela que saint Augustin a pu dire que *la mesure fixe le mode* ». — Il faut aussi, c'est évident, « la forme même » ; et « c'est ce que signifie l'*espèce*. C'est, en effet, par sa forme, que chaque être se trouve constitué dans son espèce ; et c'est pour cela que saint Augustin a pu dire que *le nombre donne l'espèce*. Les définitions, en effet, qui désignent l'espèce, sont comme les nombres, ainsi que le remarque Aristote au 8e livre de ses *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 3; Did., liv. VII, ch. III, n° 8); car de même qu'une unité ajoutée ou soustraite change l'espèce du nombre, de même une différence spécifique ajoutée ou supprimée change la définition. » — Enfin, il y a, dans un être, ce qui résulte de sa forme, « ce qui la suit nécessairement, et cela, c'est l'inclination, la tendance à poursuivre sa fin, à agir, ou à toute autre chose de ce genre ; car tout être, dans la mesure même où il est, tend à agir, à atteindre » sa fin, c'est-à-dire « ce qui lui convient en raison de sa forme. A cette inclination, à cette tendance, se rattache » ce que saint Augustin appelle « l'ordre et » ce que l'Écriture appelle « le poids ». « Par où l'on voit, conclut saint Thomas, que la raison de bien, en tant qu'elle consiste dans la perfection, est constituée par le mode, l'espèce et l'ordre. » — Il eût été difficile de donner une meilleure explication, plus profonde et plus philosophique, du texte de saint Augustin, auquel il a rattaché lui-même le texte classique du livre de *la Sagesse*.

L'*ad primum* observe que « ces caractères ne se trouvent dans l'être qu'autant qu'il est parfait ; or, dès là qu'il est parfait, il a déjà la raison de bien ».

L'*ad secundum* remarque que « le mode, l'espèce et l'ordre

méritent le nom de bien, comme le nom d'être, non pas en ce sens qu'eux-mêmes soient quelque chose de subsistant, ayant en eux l'être et la bonté, mais parce que par eux certains sujets sont et sont bons. Et c'est pourquoi il n'est pas nécessaire qu'ils aient eux-mêmes certains autres caractères qui les constituent bons. S'ils sont dits bons, en effet, ce n'est pas qu'eux-mêmes soient revêtus de certaines formalités qui les rendent bons, c'est au contraire parce qu'eux-mêmes sont les formalités qui rendent bons les êtres qu'elles affectent ; exactement, comme la blancheur, qu'on ne dit pas être, comme si elle-même existait en elle-même et avait l'être, mais parce que par elle un sujet donné devient un certain être, un être blanc ». Il en est ainsi de toutes les formes reçues en un sujet. Ce ne sont pas elles qui sont et qui sont bonnes ; mais, par elles, certains êtres sont dits être et être bons.

L'*ad tertium* est précieux. Saint Thomas nous y apprend que dans un seul et même sujet il peut y avoir plusieurs sortes d'être. « chaque sorte d'être, en effet, est spécifiée par une certaine forme ; et, par conséquent, selon chaque sorte d'être nous trouverons, en un sujet donné, un mode, une espèce et un ordre » correspondants. Il pourra y avoir autant de raisons de mode, d'espèce et d'ordre, c'est-à-dire autant de raisons de bien, qu'il s'y pourra trouver de formalités distinctes, chaque forme entraînant avec elle son être et, par conséquent, son mode, son espèce et son ordre. Et, par suite, il se pourra très bien que, perdant une formalité, le sujet perde une raison de bien sans pour cela les perdre toutes. « Dans l'homme, par exemple, nous avons l'espèce, le mode et l'ordre qui lui conviennent en tant qu'il est homme ; et pareillement, en tant qu'il est blanc, il a un mode, une espèce et un ordre » correspondants ; « de même, en tant qu'il est vertueux et savant, et selon tout ce qu'on peut dire de lui. » Il pourra donc, sans cesser d'être homme et en gardant le mode, l'espèce et l'ordre propres à la forme spécifique humaine, perdre la forme de blancheur ou la forme de science et, par conséquent, n'avoir plus le mode, l'espèce et l'ordre qui se rattachent à ces autres formes. Donc, quoique le mal consiste dans la privation du mode, de l'espèce et de l'ordre, puisqu' « il est la

privation d'un certain être, comme la cécité est la privation de cet être qui est la vue », et que le mal dans un être ne le prive pas totalement du bien, il ne s'ensuit pas, comme le voulait prouver l'objection, que le bien ne consiste pas dans le mode, l'espèce et l'ordre. C'est qu'en effet « il n'enlève pas tout mode, toute espèce et tout ordre, mais seulement le mode, l'espèce et l'ordre qui correspondent » à telle forme ou à tel être, « à l'être de la vue », par exemple.

L'*ad quartum* n'accorde pas qu'aucun de ces trois caractères, à le prendre en lui même, puisse jamais être mauvais. « C'est ce que dit saint Augustin dans son livre *De la nature du bien* (ch. XXII, XXIII) : *Tout mode, en tant que mode, est bon*, et on en peut dire autant de l'espèce et de l'ordre. *Que si l'on dit un mauvais mode, ou une mauvaise espèce, ou un mauvais ordre, c'est ou bien parce qu'ils sont dans un degré moindre qu'ils ne devraient être, ou bien parce qu'on les adapte à des sujets auxquels ils ne conviennent pas, de telle sorte qu'ils sont dits mauvais parce qu'ils sont étrangers et inaptes.* »

L'*ad quintum* nous fournit une explication assez ingénieuse, au sens des anciens, du texte de saint Ambroise. « Si saint Ambroise a pu dire que la lumière n'avait pas été faite dans le nombre, le poids et la mesure, ce n'est pas que ces choses-là ne lui appartiennent en aucune manière ; c'est qu'elles ne lui appartiennent pas comme elles appartiennent aux autres corps, puisqu'aussi bien par son action elle s'étend à tous, étant la qualité active du premier corps qui a la vertu d'altérer, c'est-à-dire, le corps céleste », nous dirions aujourd'hui l'éther. Tous les autres corps, en effet, étant plongés dans ce corps-là et soumis à son action, il semble les absorber tous en quelque manière et l'emporter sur eux, sans proportion aucune.

Donc, la raison de bien, en tant qu'elle consiste dans la perfection d'un être, est constituée par le mode, l'espèce et l'ordre, c'est-à-dire, par ce qui est présupposé à la forme de cet être, par la forme elle-même, et par ce qui la suit ou en découle. — Un dernier point doit être examiné, en ce qui touche au bien en général : c'est la question de sa division ou de ses espèces. Généra-

lement, on divise le bien en trois sortes : l'honnête, l'utile et l'agréable. Cette division est-elle bonne et la peut-on garder? Tel est l'objet de l'article suivant.

Article VI.

S'il est à propos de maintenir la division du bien en honnête, utile et agréable?

La première objection, s'appuyant sur un texte d'Aristote en son premier livre des *Morales* (ch. vi, 2; de S. Th., leç. 6), veut « qu'on divise le bien en dix catégories; ce qui ne revient pas du tout aux trois espèces précitées, puisqu'on peut trouver dans une seule et même catégorie » la substance, par exemple, (car il s'agit ici des dix catégories appelées en logique aristotélicienne, prédicaments) « l'honnête, l'utile et l'agréable. Donc, ce n'est pas en ces trois espèces que nous devons diviser le bien ». — La seconde objection n'approuve pas cette division, parce que « toute division doit aboutir à des membres qui s'excluent. Or, ici, nous n'avons rien de semblable, car il est des choses agréables parmi les choses honnêtes, et rien de ce qui est déshonnête ne peut être utile, ce qu'il faudrait cependant si la division avait des membres qui s'opposent, de telle sorte qu'il y eût opposition entre l'honnête et l'utile; et c'est ce qu'avait remarqué Cicéron lui-même, dans son livre *des Devoirs* (liv. II, ch. iii). Donc, la division précitée n'est pas bonne ». — La troisième objection observe que « l'utile n'a raison de bien qu'à cause de l'honnête ou de l'agréable; or, ce qui tire d'un autre toute sa raison d'être se confond avec lui. Il semble donc que l'utile ne peut pas se contrediviser avec l'agréable et l'honnête ».

L'argument *sed contra* en appelle à l'autorité de « saint Ambroise », qui « a fait usage de cette division du bien dans son livre *des Devoirs* (liv. I, ch. ix) ».

Le corps de l'article est d'un intérêt saisissant. Saint Thomas y fait une remarque préliminaire. Il dit que « la division dont nous parlons semble avoir été donnée pour le bien humain et ne

s'appliquer qu'à lui ». L'homme, en effet, qui se propose toujours, dans ses actions, un bien à obtenir, n'a coutume d'agir qu'en vue de ces trois fins : l'honnête, l'utile et l'agréable. — « Cependant, ajoute saint Thomas, si on y regarde de plus haut et de plus loin, en ce qui est du bien, il se trouve que la division dont il s'agit convient en propre au bien en tant que bien », et non pas seulement au bien qui est celui de l'homme. « Et en effet, continue le saint Docteur, le bien dit un rapport direct à la faculté d'aimer, à la puissance appétitive; c'est ce à quoi tend le mouvement de l'appétit comme à son terme. Nous pourrons donc considérer ce qui convient au bien en tant que bien, en considérant ce qui convient au terme, par exemple, du mouvement naturel et physique. Or, tout mouvement d'un être physique et naturel se peut considérer par rapport à un double terme. Il y a ce qui le termine purement et simplement, et il y a ce qui le termine d'une certaine manière. Il est clair que le mouvement ne se termine purement et simplement qu'à ce après quoi il n'y a plus de mouvement; mais il peut être dit se terminer d'une certaine manière à tout ce qui peut être un arrêt entre le point de départ et le point ultime de l'arrivée. » Les étapes de la route sont, en quelque façon, des termes du mouvement, puisqu'« elles en terminent telle ou telle partie », sans pourtant le terminer d'une façon complète. Pour ce qui est du terme final, il se peut présenter encore sous un double aspect : ou bien en raison de la chose vers laquelle on tendait; ou bien en raison du repos qu'on trouve à posséder cette chose quand une fois on y est ou qu'on la tient. — Ces trois mêmes termes vont se retrouver dans le mouvement de l'appétit. Car, « s'il s'agit des points intermédiaires entre le début du mouvement et le terme final, nous aurons le bien sous la raison d'*utile:* s'il s'agit de la chose même qui termine purement et simplement le mouvement, nous aurons l'*honnête;* et enfin, s'il s'agit du repos dans la chose possédée, nous aurons l'*agréable* ». Le bien, terme du mouvement de l'appétit, se divise donc, comme en trois espèces, en bien : utile, honnête et agréable. — Il eût été difficile de justifier d'une manfère plus profonde et plus lumineuse cette division traditionnelle.

L'*ad primum* fait observer que le bien se peut considérer « ou précisément en tant que bien; ou, en tant que du côté du sujet c'est une même chose avec l'être ». Sous ce second chef, « on le divisera », comme l'être lui-même, « en dix » catégories, qui sont les « dix prédicaments »; mais, considéré sous sa raison propre de bien, « il se divise en ces trois espèces dont nous venons de parler ».

L'*ad secundum* fait une double réponse. Il observe d'abord que, pour justifier une division, il n'est point nécessaire qu'elle porte sur « des choses opposées »; il suffit que les divers membres portent sur « des raisons qui s'opposent entre elles ». Or, « c'est le cas pour la division qui nous occupe ». Les raisons d'utile, d'honnête et d'agréable s'opposent entre elles, bien qu'il se puisse trouver des choses honnêtes qui seront tout ensemble utiles et agréables. — C'est la première réponse. — Il en est une seconde, et très importante. « A proprement parler, dit saint Thomas, on appelle agréables les choses qui n'ont pas d'autre qualité pour terminer le mouvement de l'appétit, que le plaisir qu'on trouve en elles, et de là vient que, parfois, ces choses sont nuisibles et déshonnêtes. » Retenons ce mot! Il est d'une importance souveraine, Nous voyons, par là, le terrible danger qu'il y a à ne se laisser conduire que par l'attrait du plaisir. En soi, le plaisir n'est pas un mal. Aimer les choses agréables, et précisément en tant qu'agréables, peut être bon, puisque l'*agréable* est une des *espèces du bien*. Seulement, comme, parfois, ce qui est agréable est nuisible ou déshonnête, si on ne se laisse guider que par l'attrait du plaisir, on courra risque de vouloir des choses déshonnêtes et nuisibles; et alors ce sera un mal. — « L'utile est ce qui n'a pas en soi qualité pour terminer le mouvement de l'appétit, mais qui le peut terminer » d'une certaine manière, « comme conduisant à autre chose », à l'agréable ou à l'honnête; « tel est, par exemple, le caractère d'une potion amère », qu'on prend dans l'unique dessein de recouvrer la santé. — « L'honnête, enfin, est ce qui en raison de lui-même », et sans aucune autre considération adjointe, « a qualité pour terminer le mouvement de l'appétit ». D'où il résulte qu'à l'honnête ne se peut jamais trouver jointe la raison de mal, comme elle se pour-

rait trouver jointe à l'agréable. Par conséquent, de toutes les espèces de bien, c'est évidemment l'honnête qui l'emporte, et de beaucoup. Aussi un homme sera dit plus ou moins bon, dans la mesure même où il se proposera l'honnête comme terme de ses actions.

C'est ce que nous donne à entendre saint Thomas dans l'*ad tertium*. Il fait remarquer que « la raison de bien ne s'applique pas à ces trois espèces au même titre. Ce n'est pas d'une façon univoque, mais bien d'une façon analogue qu'on la leur attribue. Elle convient d'abord à l'honnête, puis à l'agréable, et enfin à l'utile ». Il n'y a donc pas d'inconvénient à ce que l'utile n'ait raison de bien que d'une façon relative, dépendamment de l'honnête et de l'agréable. Seulement, quand il dépend de l'honnête, il est toujours bon, tandis qu'il peut être mauvais quand il dépend de l'agréable. Nous avons vu, en effet, que l'agréable pouvait quelquefois être un mal. — Cette doctrine est splendide, et elle domine toute la morale. Elle peut jeter aussi un très grand jour sur la question de l'*art pour l'art*. Si, par là, on entend qu'on peut se proposer uniquement ce qui plaît, même au détriment de l'honnête et de ce qui conduit à l'honnête, la proposition est inadmissible. Mais si on veut dire simplement que dans l'art on peut ne se proposer que le côté attrayant, sans viser directement l'obtention de l'honnête, pourvu toutefois qu'on exclue tout ce qui s'y opposerait de soi et directement, la proposition ne semble plus rien avoir de répréhensible; elle paraît en absolue conformité avec ce que vient de nous exposer ici saint Thomas, assignant l'agréable comme l'une des espèces de bien qui peuvent terminer le mouvement de l'appétit, et même le terminer purement et simplement, comme l'honnête, par opposition à l'utile qui ne le termine que d'une certaine manière et dépendamment de l'honnête et de l'agréable.

Nous avons terminé la question du bien ou de la bonté en général que nous nous étions posée pour préparer la question de la Bonté divine. C'est cette question de la Bonté de Dieu que nous devons maintenant examiner.

QUESTION VI.

DE LA BONTÉ DE DIEU.

Cette question comprend quatre articles :

1° Si d'être bon convient à Dieu?
2° Si Dieu est le souverain Bien?
3° Si Lui seul est bon par son essence?
4° Si toutes choses sont bonnes par la Bonté divine?

De ces quatre articles, le premier traite de la Bonté de Dieu d'une façon absolue; les trois autres, par comparaison aux biens qui ne sont pas Dieu : si Dieu est *souverainement* bon (art. 2); s'Il est le *seul* bon par essence (art. 3); si tous les autres tirent de Lui leur bonté (art. 4). — Et d'abord, d'une façon absolue, s'il convient à Dieu d'être bon.

C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si d'être bon convient à Dieu?

Nous n'avons ici que deux objections. Elles sont empruntées à la notion du bien donnée à la question précédente. — « Nous avons dit, en effet, que la raison de bien consiste dans le mode, l'espèce et l'ordre. Or, il ne semble pas que nous puissions trouver en Dieu ces caractères, puisque Dieu est immense et qu'Il n'est ordonné à rien en dehors de Lui. Il n'y a donc pas en Dieu la raison de bien. » C'est la première objection. — La seconde se tire de cet autre carrctère du bien qui est que « toutes choses

le désirent et le recherchent; or, toutes choses ne recherchent pas Dieu, puisqu'il en est tant qui ne le connaissent pas, et que pour désirer il faut connaître. Donc, d'être bon ne saurait convenir à Dieu ».

L'argument *sed contra* cite un texte « des *Lamentations*, ch. III (v. 25), où il est dit que le Seigneur est *bon pour qui espère en Lui, pour l'âme qui le cherche* ». — On peut dire que l'Écriture entière est pleine de cette vérité.

Au corps de l'article, saint Thomas affirme que le fait d'« être bon », d'avoir la raison de bien, « convient par-dessus tout à Dieu ». Il le prouve par cette raison, que Dieu est la première cause efficiente de tout ce qui est. Voici sa preuve. « Nous avons dit qu'un être avait la raison de bien, dans la mesure où il pouvait terminer le mouvement de l'appétit. » Donc, si Dieu est apte à terminer le mouvement de l'appétit qui se trouve dans les divers êtres, et dans la mesure même où Il le sera, Il aura la raison de bien et de bonté. « Or, tout être désire sa perfection. D'autre part, la perfection d'un être, si cet être est causé, dépend totalement de la cause qui le produit, puisque la perfection d'un être consiste en sa forme même et que la forme de l'être causé n'est qu'une participation de la forme en vertu de laquelle sa cause l'a produit. Tout être causé désirera donc nécessairement participer de plus en plus, et dans la mesure du possible pour lui, la forme de celui qui est sa cause. » C'est dire que le mouvement naturel de tout être causé tend comme à son terme à la participation de sa cause. « Il s'ensuit que la cause est apte à terminer ce mouvement de l'appétit, et qu'elle a raison de bien ou de bonté. Puis donc que Dieu est la première cause efficiente de tout », il s'ensuit que toutes choses désirent naturellement participer de plus en plus l'être divin. Dieu donc est ce qui termine le mouvement naturel de tout appétit; et, par suite, « c'est à Lui qu'il convient par-dessus tout d'avoir la raison de bien ou de bonté ». — On pourrait faire une difficulté contre ce procédé de saint Thomas, et dire que, d'après cette raison, ce n'est pas Dieu qui termine le mouvement de l'appétit, mais bien la similitude ou la participation qu'on peut recevoir de Dieu. — A cela, nous répondons que la raison de saint Thomas prouve que Dieu

Lui-même est le terme du mouvement de tout appétit : d'abord, parce que toute similitude ou participation de l'être divin, découlant, dans la créature, de Dieu Lui-même, désirer cette similitude et cette participation, c'est désirer la source sans laquelle on ne la pourrait pas avoir; et, ensuite, parce que si la simple similitude ou participation de Dieu est ainsi désirable, à combien plus forte raison doit l'être le divin exemplaire lui-même, sinon comme forme inhérente, du moins comme exemplaire et archétype. — Cette double raison se trouve implicitement contenue dans le beau texte de saint Denys que cite saint Thomas à la fin du corps de l'article et qui déclare que *si nous parlons de bonté au sujet de Dieu, c'est parce qu'Il est Celui par qui tout subsiste* (*Noms divins*, ch. IV; de saint Thomas, leç. 3).

L'*ad primum* fait observer que la première objection ne porte pas; car si nous assignons à la raison de bien les trois caractères du mode, de l'espèce et de l'ordre, et qu'on les entende du mode, de l'espèce et de l'ordre reçus, « ils ne se peuvent trouver que dans les biens créés. En Dieu, ils s'y peuvent trouver aussi, mais comme dans leur cause »; c'est-à-dire qu'il n'appartient pas au Bien divin d'avoir un mode, une espèce et un ordre déterminés; mais « c'est à Lui qu'il appartient de déterminer pour chaque être le mode, l'espèce et l'ordre qui constitueront précisément en cet être la raison de bien. C'est donc comme dans leur cause que ces trois caractères se trouvent en Dieu, comme c'est au même titre que la raison de bien se trouve en Lui ».

L'*ad secundum* rappelle d'un mot la conclusion du corps de l'article, à savoir que « tous les êtres, par le seul fait qu'ils désirent leur perfection, désirent du même coup la participation du bien divin »; et il applique ensuite cette conclusion aux divers êtres suivant les degrés divers où ils se peuvent trouver par rapport à la connaissance. — « Il est, en effet, des êtres en qui se trouve la connaissance intellectuelle; ceux-là peuvent connaître et désirer Dieu directement en Lui-même. — D'autres n'ont que la connaissance sensible »; ils ne peuvent pas connaître et désirer Dieu en Lui-même; mais « ils peuvent connaître et désirer certains biens particuliers, les biens sensibles, qui sont une certaine participation du bien divin. — D'autres, enfin, n'ont même pas

la connaissance sensible; ils n'ont aucune connaissance. Ils tendent cependant à certaines fins, dirigés dans leur marche par un quelqu'un qui les fait bénéficier de sa propre connaissance »; et comme ces fins où ils tendent, quoique d'une manière aveugle, sont certains biens qui participent le bien divin, on doit dire que même ces êtres privés de toute connaissance tendent vers Dieu d'un désir naturel; « il n'est aucun être, en effet, dont toute perfection ne soit, ainsi que nous l'avons dit, une certaine similitude de l'être divin ». — Cet *ad secundum* confirme la remarque faite par nous pour justifier la fin du corps de l'article.

Donc, la raison de bien convient à Dieu. Non seulement d'être bon ne répugne pas à la nature divine; mais c'est en parfaite harmonie avec tout ce que nous savons de cette nature. Et c'est précisément parce qu'Il est la Première Cause, au sens parfait et absolu de ce mot, que Dieu doit éveiller et terminer le mouvement d'appétence qui se trouve en tout être et à quelque degré qu'il s'y trouve. — Mais cette raison de bien que nous mettons en Dieu, faut-il l'y mettre au même titre et de la même manière que nous la mettons dans la créature; ou bien est-ce à un titre exceptionnel et avec une perfection ou des caractères à part? Dieu est-Il bon comme tout autre être peut être bon; ou est-Il bon à un degré exceptionnel, souverain? Dieu est-Il le souverain bon, le souverain Bien?

Tel est l'objet de l'article suivant.

Article II.

Si Dieu est le souverain Bien?

Trois objections veulent prouver que Dieu n'est pas le souverain Bien. — La première argue de ce que « le *souverain* Bien dit une certaine addition par rapport au bien; sans quoi tout bien pourrait être appelé tel. Mais dès là qu'on parle d'addition, on introduit forcément la composition. Il s'ensuit donc que le souverain Bien est quelque chose de composé; et puisque Dieu

est souverainement simple, il ne se peut pas qu'Il soit le *souverain* Bien ». — La seconde objection argue de ce que Dieu *seul* est bon. « Le bien, en effet, a été défini par Aristote (au premier livre de l'*Éthique*, ch. 1; de saint Thomas, leç. 1) : *ce que tout être désire*. Or, il n'y a que Dieu à pouvoir être désiré par tout être, puisque Lui seul est la fin de tout ce qui est. C'est d'ailleurs ce que le Christ Lui-même nous déclare, quand Il dit, en saint Luc (ch. XVIII, v. 19) : *Personne n'est bon si ce n'est Dieu seul*. Puis donc qu'on ne peut parler de « souverain » au sujet d'une qualité, que par rapport à d'autres êtres en qui aussi elle se trouve — et c'est ainsi qu'on dira un corps souverainement chaud, par comparaison à d'autres corps qui sont chauds aussi — il s'ensuit que Dieu ne peut être dit le souverain bien. » — La troisième objection appuie sur l'idée de « comparaison » qu'entraîne le mot « souverain ». Elle observe que « des choses qui ne sont pas du même genre ne peuvent pas être comparées entre elles; c'est ainsi qu'en parlant de la douceur, on ne dira pas qu'elle est plus grande ou plus petite que la ligne » : et cela, parce que la douceur appartient au genre qualité et la ligne au genre quantité. « Si donc il est vrai, comme nous l'avons établi plus haut, que Dieu n'est pas de même genre avec les autres biens, nous ne pouvons pas établir entre eux et Lui de comparaison et dire qu'Il est le souverain Bien. »

L'argument *sed contra* apporte un texte de « saint Augustin, dans son premier livre *de la Trinité* (ch. II) », où il est « dit que *la Trinité des Personnes divines est le Bien suprême que peuvent contempler les yeux entièrement purifiés*. »

Au corps de l'article, saint Thomas affirme que « Dieu est le souverain Bien; et non pas dans un ordre ou un genre donné; mais purement et simplement », d'une façon absolue, en quelque ordre que ce soit. « C'est qu'en effet, prouve saint Thomas, la raison de bien convient à Dieu, en ce que toutes les perfections qu'un être quelconque désire découlent de Lui comme de leur première source. Or, elles découlent de Lui, non pas comme d'un principe actif univoque », qui serait de même nature que les effets produits, « mais comme d'un principe actif, d'une cause qui ne convient avec ses œuvres, avec ses effets, ni dans la

raison d'espèce, ni dans la raison de genre. C'est ce que nous avons montré plus haut, à la question 4, article 3. Puis donc que la similitude de l'effet ne se trouve pas, dans sa cause analogue, de la même manière, ainsi qu'il arrive pour la cause univoque, mais d'une façon plus excellente » — et saint Thomas apporte l'exemple classique de son temps, du soleil par rapport au feu ; nous pourrions dire, aujourd'hui, du radium par rapport aux autres corps qu'il actionne — « il s'ensuit que la raison de bien ne peut pas se trouver, en Dieu et dans la créature, de la même manière ; mais qu'elle doit être en Dieu d'une façon tout à fait exceptionnelle et excellente, *excellentissimo modo*. Et voilà précisément pourquoi nous disons que Dieu est le souverain Bien ». Cela veut dire qu'Il est bon, non pas comme les autres êtres peuvent être bons, mais à un titre exceptionnel, en quelque sorte exclusif, souverainement transcendant !

L'*ad primum* nous fait observer que « la raison de souverain bien n'ajoute pas à la raison de bien une entité ou une réalité nouvelle au sens absolu, mais une simple relation ». Si nous appelons *souverain* le Bien qui est Dieu, c'est uniquement *par rapport* au bien qui se peut trouver dans la créature. « Or, toute relation qui se dit de Dieu et de la créature n'est réelle que dans la créature ; en Dieu ce n'est qu'un rapport de raison. » Nous trouvons un exemple de cette différence de rapports ou de relations, même autour de nous. « L'objet de nos connaissances, par exemple, est dit connaissable, pour marquer le rapport qui existe entre lui et nos connaissances » ; mais ce rapport n'entraîne en lui aucune réalité nouvelle distincte de son être ; car c'est par son être même qu'il est connaissable. Le fait d'être connaissable lui vient de ce qu'il existe réellement une faculté de connaître, capable de s'assimiler, par voie sensible ou intellectuelle, l'être qui est en lui, et qui n'acquiert rien de nouveau, de ce fait, si ce n'est une simple relation de raison ayant pour fondement réel la qualité réelle et d'ordre spécial qui se trouve subjectée en l'être doué de connaissance. « C'est la faculté de connaître ou l'être doué de cette faculté qui entre en rapport, par une modification réelle, avec l'objet de la connaissance ; ce n'est aucunement cet objet lui-même qui est modifié. » Pareille-

ment pour les rapports ou les relations que nous disons de Dieu et de la créature. Leur réalité est tout entière du côté de la créature; en Dieu ce ne sont que des rapports ou des relations de raison. « Il est aisé de voir, après cela, que la qualité de souverain Bien attribuée à Dieu n'entraîne aucune composition en Lui; elle marque seulement que tous les autres biens sont en déchet par rapport à Lui. »

L'*ad secundum* n'accepte pas qu'on ne puisse pas trouver la raison de bien en d'autres qu'en Dieu. « S'il est dit que *personne n'est bon si ce n'est Dieu seul*, cela doit s'entendre du bien par essence. » De même, « quand on dit que *le bien est ce que tout être désire*, cela ne veut pas dire que tous les êtres désirent le même objet; cela veut dire qu'ils ne désirent aucun objet si ce n'est sous la raison de bien ».

L'*ad tertium* rappelle l'*ad secundum* de l'article 3, question précédente. Saint Thomas nous redit que « toute comparaison est impossible entre deux êtres qui appartiennent à des genres divers »; mais s'il s'agit d'un être qui est en dehors de tout genre, on pourra établir entre lui et les autres êtres un certain rapport d'analogie. Et c'est le cas pour Dieu. « Nous nions qu'Il soit dans un même genre avec les autres biens; mais ce n'est pas pour affirmer qu'Il soit Lui-même dans un genre quelconque; nous voulons marquer qu'Il est en dehors de tout genre, et que tout genre dérive de Lui comme de son principe. Il peut donc être comparé à tout le reste par voie d'excès », parce qu'Il est au-dessus de tout. « Et c'est ce qu'entraîne cette expression de souverain Bien » que nous lui appliquons.

Dieu est bon à un titre exceptionnel. Il est souverainement bon. Il occupe, dans le bien, un degré, une place hors de pair, non seulement première, mais unique. Tout ce qui, en dehors de Lui, est bon, vient après Lui et n'entre en comparaison avec Lui que pour mieux montrer l'excellence du bien divin. — Cette excellence va-t-elle jusqu'à nous obliger d'affirmer que Dieu seul est bon par son essence? Est-il le seul dont la nature soit d'être bon?

Tel est l'objet de l'article suivant.

Article III.

Si d'être bon par essence est le propre de Dieu?

La première objection en appelle à la question des transcendentaux. Au fond, l'être, l'un et le bien sont une seule et même chose. « De même, en effet, que l'être et l'un se confondent, pareillement aussi le bien ; et c'est ce que nous avons nous-même établi plus haut (q. 5, art. 1). Or, tout être est un par son essence ; c'est la doctrine d'Aristote en son quatrième livre des *Métaphysiques* (de saint Thomas, leç. 2 ; — Did., liv. 3. ch. 11, n. 5). Donc tout être sera bon aussi par son essence. » — La seconde objection s'appuie sur ce que nous avons dit de la raison même de bien. « Le bien, avons-nous dit, est ce que tout être désire. Puis donc qu'il n'est rien qui ne désire l'être, il s'ensuit que l'être de chaque chose est le bien de cette chose même ; et parce que toute chose est ce qu'elle est par son essence, il s'ensuit encore que chaque chose est bonne par son essence. » — La troisième objection trouve au sentiment contraire ce grave inconvénient qu'à l'admettre il faudrait procéder à l'infini. Il est clair, en effet, que « toute chose est bonne par sa bonté » ; c'est sa bonté qui la fait bonne. « Si donc il est une chose quelconque qui ne soit pas bonne par son essence, il faudra que sa bonté ne soit pas essence. Mais cette bonté, puisque c'est un certain être, il faut donc qu'elle soit bonne », elle aussi, tout être étant bon dans la mesure où il est, ainsi que nous l'avons dit. « Et si elle est bonne par une autre bonté, cette autre bonté, à son tour, comment et par quoi sera-t-elle bonne? Ou bien donc il faudra procéder à l'infini, ou nous devrons aboutir à une bonté qui sera bonne par elle-même. Et dès lors pourquoi ne pas le dire de la première bonté que nous trouvons au début? Il faut donc que chaque chose soit bonne par son essence. » Cette dernière objection et aussi les deux premières nous vaudront d'importantes réponses de saint Thomas, qui éclairent d'un grand jour toute la métaphysique.

L'argument *sed contra* est formé par un texte de Boèce, dans son livre *des Semaines* (de saint Thomas, leç. 3 et 4), où il est dit que « tout ce qui est autre que Dieu n'est bon que par participation. Ce n'est donc pas par essence ».

Le corps de l'article est tout à fait remarquable, et l'on peut dire, en un sens, inattendu. Saint Thomas commence par affirmer que « Dieu seul a la raison de bien par essence ». Pour le prouver, au lieu d'en appeler à l'idée de l'Être même, il compare plutôt la raison de bien avec la raison de perfection. « Tout être est bon, nous dit-il, dans la mesure où il est parfait. » Puis, considérant l'idée de perfection, il fait cette importante remarque : « La perfection d'une chose se présente à nous avec un triple degré. Il y a d'abord « son être substantiel », ce qui la constitue « en elle-même, dans son être ». « Il y a ensuite certains accidents, certaines qualités surajoutées » qui la disposent immédiatement à produire ses opérations selon qu'il convient à sa nature ; elles lui sont « nécessaires pour ses opérations ». « Il y a, enfin, l'obtention de sa fin propre. » Par exemple — et pour garder l'exemple classique de saint Thomas — « le feu est constitué dans son premier degré de perfection par sa forme substantielle ; dans le second, par la calidité, la légèreté, la siccité, et autres qualités de ce genre ; dans le troisième, par le fait de son repos dans le lieu où il tendait ». Cet exemple de saint Thomas ne peut être saisi avec toute sa portée que si on se réfère à la théorie des anciens sur les quatre éléments. Nous aurons l'occasion d'y revenir plus tard. Qu'il nous suffise de noter, pour le moment, que, dans cette théorie, le feu — non pas peut-être notre feu grossier tel qu'il se manifeste autour de nous, mais le feu théoriquement découvert sous ces manifestations grossières — était un des corps simples qui avait des propriétés distinctes et tendait, dans le monde des éléments, à occuper le lieu supérieur. — Donc, il y a trois choses qui sont renfermées dans la perfection complète et absolue d'un être quelconque. « Or, il n'y a pas un seul être en dehors de Dieu en qui ces trois choses se viennent fondre dans son essence. Dieu, en effet », — et notons une fois de plus cette doctrine foncière de saint Thomas, dont quelques esprits imprudents et beaucoup d'esprits intéressés ou

légers semblent aujourd'hui comprendre si peu ou dénaturer l'immense portée — « est le seul dont l'essence soit son être. En Lui non plus nous ne saurions trouver quelque accident que ce soit, et, ce qui se dit des autres d'une façon accidentelle, lui convient, à Lui, essentiellement, comme d'être puissant, sage, et le reste; c'est ce que nous avons montré plus haut (q. 3, art. 4 et 6). Enfin, Dieu ne saurait être ordonné à quoi que ce soit en dehors de Lui, comme à sa fin, puisque, au contraire, Il est Lui-même la fin dernière et suprême de toutes choses ». Tout être créé, au contraire, par cela même qu'il est créé, a l'être et n'est pas l'être; il est donc susceptible d'additions accidentelles; et il tend à Dieu comme à sa fin dernière. Puis donc que la bonté d'un être se mesure à sa perfection, et que la perfection d'aucun être en dehors de Dieu, non pas même, quant à sa perfection première, qui est l'être substantiel, ne rentre dans son essence, tandis qu'« en Dieu son essence contient tous les degrés de perfection et s'identifie avec eux, il s'ensuit, et c'est tout à fait manifeste, que Lui seul est bon par son essence ». Ce corps d'article est une page d'incomparable métaphysique. Il révèle une sûreté de coup d'œil et une profondeur d'analyse en même temps qu'une harmonie de synthèse dont tout esprit vraiment phliosophique demeurera comme ébloui.

L'*ad primum* fait observer que la raison de bien et la raison d'unité ne sont pas les mêmes, pas plus que la raison d'être n'était la même que celle de bien; et pourtant il ne laisse pas d'être vrai que l'être, le bien et l'un sont une seule et même chose. Mais, de même que l'être dit l'actuation, surtout l'actuation première, et le bien, l'appétibilité ou la perfection, « l'*un* a pour office propre de dire l'indivision. Or l'indivision convient à chaque être selon la raison de son essence. S'il est simple, son essence sera indivise et en fait et de soi. S'il est composé, son essence sera aussi indivise, mais seulement en fait. Et de là vient que chaque être est un par son essence, sans qu'il s'ensuive que, s'il est bon, c'est aussi par son essence. »

L'*ad secundum* s'appuie sur la fameuse distinction, rappelée au corps de l'article, de l'être et de l'essence en tout être créé; et il en conclut que la bonté étant proportionnée à l'être, c'est avec

l'être qu'il la faut identifier, non pas avec l'essence. « Si, en effet, tout être est dit bon selon qu'il a l'être, cependant et parce que l'essence de tout être créé » se distingue réellement de son être, « n'est pas son être, il s'ensuit qu'on ne peut pas dire que les êtres créés soient bons par leur essence ».

L'*ad tertium*, nous l'avons déjà noté, est d'une importance extrême. Remarquons bien ce que saint Thomas nous y dit de l'être et de la bonté. Nous ne devons pas concevoir l'être et la bonté comme quelque chose qui forme un tout à part et qui vient se placer dans un être comme est reçue dans un vase l'eau que ce vase contient. Pas du tout. C'est là une illusion très fausse de notre imagination. L'être et la bonté et toute perfection se doivent concevoir comme des formes ou plutôt comme des actes (au sens métaphysique de ce mot) qui parfont, qui actuent l'être en lequel ils se trouvent. Ils ne forment pas un quelque chose qui ait l'être, ou la bonté, ou la perfection ; ils sont un principe formel, un principe d'actualité, en vertu duquel un quelque chose qui n'est pas eux, mais à quoi ils se joignent, est par eux. Et, dès lors, il n'y a pas à remonter à l'infini, comme le concluait, à faux, l'objection. La bonté d'un être est un principe particulier qui fait que cet être est bon ; mais elle n'est pas elle-même un quelque chose qui soit bon et qui suppose, par conséquent, quelque autre bonté antérieure ou extérieure, ou plutôt formelle. « La bonté d'une chose créée, dit saint Thomas, n'est pas l'essence de cette chose ; elle est quelque chose de surajouté à cette essence, ou son être, ou quelque perfection surajoutée, ou le rapport à son terme. Or, cette bonté ainsi surajoutée, nous la dirons bonne, comme nous lui attribuerons l'être. Et nous lui attribuerons l'être, non pas comme si elle-même était constituée dans l'être par quelque autre principe, mais parce qu'elle est elle-même un principe d'être qui fait que, par elle, quelque chose est. Également donc nous la dirons bonne, parce que par elle quelque chose est constitué bon, et non pas comme si elle-même recevait une certaine autre bonté qui la constituerait bonne. » Elle est et nous la disons bonne, parce qu'elle est un principe de bonté.

Dieu est bon. Étant la Première Cause au sens le plus absolu, il n'est rien qui ne tende à le participer le plus possible pour lui; et, par suite, il faut qu'Il soit au commencement et à la fin de tout désir, de tout mouvement d'appétence en quelque être que ce soit. Par là même et du même coup, il faut qu'Il soit appelé bon à un titre exceptionnel et transcendant. La perfection, en effet, qui est en Lui, et qui constitue sa raison de bonté, est d'un caractère suréminent, dépassant à l'infini toute perfection retrouvée dans la créature. Bien plus, sa perfection à Lui, sous quelque aspect et à quelque titre qu'on la considère, et qui constitue sa raison de bonté, s'identifie avec sa nature, avec son essence. Il est bon, non pas par quelque chose d'adventice ou de surajouté, Il est bon par son propre fond, par ce qui le constitue Lui, par son essence. Et Il est le seul à être bon ainsi, puisqu'en tout autre être la raison de bonté, ou le triple degré de perfection qui la constitue, se distingue réellement de sa nature et s'y surajoute. — Dieu est bon; Il est souverainement bon; Il est la bonté même. Ne va-t-il pas s'ensuivre que tout ce qui est bon est bon de la bonté même de Dieu? que la bonté divine est comme la raison formelle qui nous permet d'appeler bonnes toutes les créatures qui sont bonnes?

C'est l'objet de l'article suivant.

Article IV.

Si toutes choses sont bonnes de la bonté divine?

Saint Thomas ne se pose ici que deux objections. — La première est un très beau texte de saint Augustin, tiré de son huitième livre *de la Trinité* (ch. III), où il dit : « *Ce* bien-*ci* et *ce* bien-*là* : enlève *ceci* et *cela* : ne garde que le *bien* même, si tu le peux; alors tu verras Dieu, bon non pas d'un autre bien, mais le bien de tout bien. Or, tout être est bon par son propre bien. Donc tout être est bon du bien même qui est Dieu. » — La seconde objection est formée par un texte de Boèce, dans son livre *des Semaines* (de saint Thomas, leç. 3 et 4), où il est dit

que « toutes choses sont dites bonnes en tant qu'elles sont ordonnées à Dieu, et cela en raison de la bonté divine. C'est donc par la bonté divine que toutes choses sont bonnes ». — Ces deux objections veulent prouver que la bonté de Dieu est la raison formelle qui permet d'appeler bons tous les êtres créés.

L'argument *sed contra* fait observer que cela ne peut pas être. « Tout être est dit bon, en effet, par cela même qui le fait être. Mais ce qui fait être les créatures, ce n'est pas l'être divin, c'est leur être propre. Donc ce n'est pas par la bonté divine, mais par sa bonté propre, que tout ce qui est bon est dit tel. »

Cet article, on le voit, est le pendant ou le complément de l'article 8, question 3. Il touche, lui aussi, à la question du panthéisme. Le corps de l'article est assez délicat. Il doit être lu avec précaution. On pourrait, si l'on n'y prenait garde, se méprendre complètement sur la marche et la pensée exacte de saint Thomas. La clef de l'article consiste à remarquer que saint Thomas fait une comparaison entre les termes relatifs et les termes absolus. — « Pour les termes relatifs, nous dit-il, il n'y a aucune difficulté à les tirer d'un quelque chose d'extrinsèque. » On peut parfaitement dénommer une chose d'un quelque chose d'extrinsèque quand il y a entre les deux une relation quelconque et que le nom exprime cette relation. « Par exemple, les termes de *localisé* et de *mesuré* sont appliqués à un être en raison de choses qui lui sont extrinsèques, à savoir : le lieu ou la mesure. — Mais s'il s'agit de termes absolus », il n'en va plus de même, ou plutôt, il faut savoir que « diverses opinions se sont produites ». — Il y a d'abord l'opinion de Platon. D'après ce philosophe, tous les termes absolus, quels qu'ils soient, étaient attribués aux êtres sensibles qui nous entourent, en raison d'un quelque chose qui leur était extrinsèque. « Platon », en effet, en dehors des êtres sensibles qui nous entourent, « plaçait » ce qu'il appelait les Idées, « les espèces séparées ; et, pour lui, les individus tiraient leur nom de ces espèces, comme étant une participation de ces espèces séparées : Socrate, par exemple, était dit homme, en raison de l'idée d'homme, séparée, qu'il participait ». En dehors des hommes particuliers, des arbres particuliers, des pierres, des animaux, etc., il plaçait, à l'état séparé, l'homme en soi, l'arbre en

soi, la pierre en soi, etc.; et il disait que tous les hommes particuliers n'étaient hommes, que les arbres particuliers n'étaient arbres, que parce qu'ils participaient l'homme en soi, l'arbre en soi, la pierre en soi, et ainsi pour tout. Et par conséquent, pour lui, l'homme n'était dit homme; l'arbre, arbre; la pierre, pierre, qu'en raison d'un quelque chose qui leur était extrinsèque. — Il n'est pas sûr, cependant, il n'est même pas probable que Platon refusât aux êtres sensibles une formalité intrinsèque et inhérente qui permettait de les appeler tels ou tels; seulement, il voulait que cette formalité fût une participation d'une formalité spécifiquement identique, subsistant en soi et non dans la matière, extrinsèque, par conséquent. — « Ce qu'il disait des noms absolus, signifiant tels ou tels êtres déterminés et auxquels il faisait correspondre, par exemple, l'idée d'homme ou de cheval, qu'il appelait l'homme en soi, le cheval en soi, il le disait aussi des termes absolus signifiant les transcendantaux, tels que l'un, l'être, le bien. Il posait donc l'idée de l'être, l'idée de l'un, à l'état séparé. Il les appelait l'être par soi, l'un par soi; et c'est parce qu'il les participe que tout être mérite d'être dit être, et d'être dit un. Or, cela même qui est l'être par soi et l'un par soi, il le disait être le souverain bien; et parce que le bien est une même chose avec l'être, comme l'un aussi, il disait que le bien par soi était Dieu d'où sont dénommés bons, par mode de participation, tous les êtres qui sont dits tels. » Ainsi donc, d'après saint Thomas, et parce que ces trois choses : l'être, le bien, et l'un, n'en font qu'une, Platon les avait réunies en une seule, c'est-à-dire en Dieu, ajoutant que tout le reste n'était être, un et bon, que parce qu'il participait l'être, l'unité, la bonté de Dieu. Et, par suite, tous les êtres étaient dénommés tels, en raison d'un quelque chose qui leur était extrinsèque; non pas, toutefois, qu'ils n'eussent aussi en eux-mêmes des formalités inhérentes et intrinsèques qui les faisaient dénommer tels; seulement, comme ces formalités étaient en réalité des participations, des similitudes de la formalité divine subsistante et extrinsèque, ils étaient dénommés tels, aussi, en raison de cette formalité extrinsèque. — Après avoir rappelé et précisé cette opinion de Platon, saint Thomas ajoute : « Pour ce qui regarde la première partie, la théorie des

Idées, elle est sans fondement rationnel; et Aristote l'a suffisamment montré dans sa *Métaphysique* (Did., I, c. 9; II, c. 6; VI, c. 14, 15; de saint Thomas, I, leç. 14, 15; III, leç. 14; VII, leç. 14 et 15). Mais la seconde partie, savoir qu'il est un premier qui par son essence est être et bon, et que nous appelons Dieu, cela est absolument vrai; et Aristote lui-même l'admettait parfaitement. Nous pouvons donc légitimement concéder que tous les êtres qui sont dits bons, sont dits bons en raison de la bonté divine qu'ils participent par mode d'une certaine assimilation. Non pas qu'il n'y ait en eux une formalité inhérente qui les rende et permette de les appeler tels, mais parce que cette formalité inhérente a été causée en eux par la bonté divine, principe premier ou cause exemplaire, effective et finale de toute perfection et de toute bonté » : toute bonté de la créature n'est qu'une participation ou une similitude, « bien que très éloignée et à titre d'effet », de la bonté divine, à laquelle, par suite, elle est ordonnée comme à sa fin. « Il est aisé de voir, après cela, comment et en quel sens il est vrai qu'il n'y a qu'une seule bonté pour tout ce qui est, et comment cependant nous pouvons parler de bontés multiples. » Aussi bien, ajoute saint Thomas, « les objections se trouvent résolues du coup ». Il est évident, en effet, que ni saint Augustin ni Boèce n'ont jamais voulu nier qu'il n'y eût en tout être une bonté formelle et inhérente, distincte de la bonté qui est en Dieu. La seule chose qu'ils aient voulu affirmer, d'accord en cela avec Platon lui-même et Aristote, c'est que la bonté divine est et demeure la cause suprême, exemplaire, efficiente et finale de tout ce qui peut se trouver de bien et de bon dans tous les êtres qui sont.

Dieu est la Bonté même, comme Il est l'Être même. Et puisque tous les autres êtres tirent de Lui leur être et leur bonté, en ce sens qu'ils participent, quoique seulement à titre d'effets et d'une manière très éloignée, son être et sa bonté, il s'ensuit que chacun d'eux pourra être dénommé bon de la bonté même de Dieu, si on entend par là le principe premier effectif et exemplaire et aussi la raison finale de leur bonté à eux; mais nullement s'il s'agissait du principe formel et adhérent qui les cons-

titue eux-mêmes formellement bons. Ce dernier sens, qui est le sens panthéistique, doit être impitoyablement exclu. Voilà donc comment, en un certain sens, il n'y a qu'une seule bonté pour les divers êtres, et comment cependant il est vrai qu'il y a plusieurs bontés selon les divers êtres.

Nous venons de traiter de la bonté divine, en raison et à l'occasion de la perfection de Dieu; et nous avons traité de sa perfection, à l'occasion et en raison de sa simplicité. C'est qu'en effet, autour de nous, les corps simples sont moins parfaits que les composés. De peur donc que la notion de sa simplicité ne nuisît en Dieu à celle de sa perfection, il a fallu, immédiatement après avoir montré qu'Il était souverainement simple, montrer aussi qu'Il était souverainement parfait; d'où résultait, si on entend, comme nous avons montré qu'il le fallait entendre, le concept de bonté, que Dieu est souverainement bon et la Bonté même. — Pour la même raison, nous devons maintenant nous enquérir de son infinité. Autour de nous, en effet, les corps simples ont raison de partie; ils font ou sont destinés à faire partie du tout qui est le composé. Ils ne peuvent donc pas être infinis. Le même inconvénient ou la même impossibilité se trouverait-elle en Dieu, de ce que nous avons établi sa souveraine simplicité? Afin d'exclure tout doute à ce sujet, « nous devons traiter maintenant de l'Infinité de Dieu. Et parce que, à la raison d'Infini, pour Dieu, suit la raison de son existence en toutes choses (nous disons, en effet, de Dieu qu'Il est partout et en toutes choses, à cause qu'Il n'a pas de limites qui le circonscrivent et qu'Il est infini), nous traiterons cette seconde question aussitôt après avoir traité la première ». — Et d'abord de l'Infinité de Dieu.

C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION VII.

DE L'INFINITÉ DE DIEU.

Cette question comprend quatre articles :

1° Si Dieu est infini ?

2° S'il est, en dehors de Lui, quelque autre être qui soit infini en essence ?

3° S'il est, en dehors de Lui, quelque autre être qui soit infini en étendue ?

4° S'il se peut qu'il y ait, dans la réalité, un infini en nombre ?

Le premier de ces articles considère directement en lui-même l'Infini de Dieu. Les trois autres se retournent vers les créatures et cherchent si, parmi elles, on peut trouver quelque infini : infini en essence, infini en grandeur, infini en nombre. Et d'abord, l'Infini de Dieu.

C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si Dieu est infini?

Pour bien comprendre toute cette question, il faudrait relire attentivement et avoir présente à la pensée la seconde partie du troisième livre des *Physiques* d'Aristote et le Commentaire de saint Thomas (leç. 5 à 12). Il y sera continuellement fait allusion durant tous ces articles. — La première objection de ce premier article nous en est une preuve. Elle suppose la notion de l'infini telle qu'elle est donnée au troisième livre des *Physiques* (Did., ch. VI, n° 2; de S. Th., leç. 10), où il est dit que « l'infini, le *non-fini* a raison de partie ou de matière », et non

raison de forme ou de tout. « Il est donc quelque chose d'imparfait. Or, Dieu est souverainement parfait. Donc Il ne peut pas être infini. » Il s'agit, dans cette objection, comme saint Thomas nous le va dire au corps de l'article, de l'infini matériel. — La seconde objection argue de ce même infini. Elle observe, toujours « d'après Aristote, premier livre des *Physiques* (Did., ch. II, n° 10; de S. Th., leç. 3) », que « le fini et l'infini sont des termes qui ne se peuvent appliquer qu'à des êtres quantitatifs; ce qui n'est pas le cas pour Dieu, être incorporel. Donc Dieu n'est pas infini ». — Enfin, la troisième objection, qui est celle du panthéisme, prétend que Dieu ne peut être qu'à la condition de n'être pas infini; car, s'il était infini, on ne le pourrait pas distinguer des autres êtres. « En effet, ce qui est de telle sorte ici qu'il n'est pas ailleurs, est fini au point de vue du lieu ou de l'espace ». Pareillement, « ce qui est de telle sorte tel être qu'il n'est pas un autre, sera fini au point de vue de la substance ou de l'être. Or, Dieu est tel et pas autre; Il n'est ni pierre ni bois. Donc il n'est pas infini en substance. »

L'argument *sed contra* est un texte de « saint Jean Damascène (*de la Foi orthodoxe*, liv. I, ch. IV) », où il est « dit que Dieu est *infini, éternel, sans limites* ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par jeter un coup d'œil sur le côté historique de la question. Il observe que « parmi les anciens philosophes, tous ont assigné au premier principe le caractère ou la note d'infini ». Il renvoie à ce que dit là-dessus Aristote dans son troisième livre des *Physiques* (Did., ch. IV, n. 2, 7; de S. Th., leç. 6). Et il ajoute qu'« en cela ils avaient parfaitement raison, s'appuyant sur ce fait ou cette considération que du premier principe procèdent des choses à l'infini. Mais où ils se trompaient, c'était sur la nature de ce premier principe; et de cette erreur devait s'ensuivre une autre erreur sur le caractère de son infinité. Ils plaçaient le premier principe dans l'ordre de la cause matérielle. Et cela les amenait forcément à lui attribuer l'infini qui convient à la matière. Ils pensaient, en effet, que le premier principe de toutes choses était la matière, c'est-à-dire une certaine masse à quantité ou à dimensions infinies ». Cette erreur que signale ici saint Thomas est

exactement la même que celle d'un grand nombre de philosophes modernes : panthéistes, matérialistes, positivistes, évolutionnistes au sens absolu de ce mot. Tous font de la matière le premier principe de toutes choses d'où toutes choses proviennent par voie d'évolution et de progrès. Si donc ces philosophes parlent encore d'infini, ce n'est pas au même sens que nous. Il y a une différence radicale entre l'infini qui se prend du côté de la matière et l'infini qui se prend du côté de la forme. Pour s'en convaincre, « il faut observer, nous dit saint Thomas, que l'on appelle infini ce qui n'est pas fini ». Une matière ou une forme seront donc infinies quand elles ne seront pas finies. « Or, il faut savoir que ce qui finit la matière, c'est la forme; comme ce qui finit la forme, c'est la matière. La matière, en effet, avant d'avoir reçu la forme, est en puissance à plusieurs formes; mais quand elle a une fois reçu telle ou telle forme », elle n'est plus également en puissance; « elle est » finie, « terminée », limitée « par cette forme. De même pour la forme, par rapport à la matière. En soi, la forme est indifférente à être forme de tel ou tel, d'un ou plusieurs individus; c'est par la matière qu'elle est contractée, déterminée à tel et à tel. Seulement, tandis que la forme, qui finit la matière, la parfait, la matière, qui finit la forme, la restreint ». La matière dit puissance; quand la forme arrive, elle cesse d'être en puissance et devient en acte. C'est dire qu'elle est perfectionnée par sa forme. La forme, au contraire, dit acte. Par conséquent, pour elle, être reçue dans une matière, c'est s'adapter, se plier à quelque chose de potentiel et d'imparfait; c'est, en un sens et par rapport aux formes pures, déchoir. « Et de là vient, conclut une première fois saint Thomas, que supposer un infini matériel, c'est supposer quelque chose d'imparfait, tandis que poser un infini dans l'ordre de la forme ou de l'acte, c'est affirmer souverainement la perfection ». Si donc nous posons Dieu dans l'ordre d'acte ou de forme et que nous le disions infini, bien loin de nuire à sa perfection, nous l'affirmons d'une façon souveraine. Or, il est ainsi. « Ce qu'il y a de plus excellemment formel ou actuel en toutes choses, c'est l'être. Nous l'avons établi plus haut (q. 4, art. 1, *ad 3um*). Et Dieu précisément est l'Être même, l'Être non reçu en quoi que ce soit, l'Être subsistant. C'est encore

ce que nous avons établi plus haut (q. 3, art. 4). Il s'ensuit donc nécessairement que Dieu est infini » ; mais non pas infini au sens panthéistique ou évolutionniste d'une matière d'abord informe et progressant par voie d'évolution spontanée à l'indéfini ; « Il est infini au sens de perfection » souverainement actuelle, existant sans rien qui la borne ou la limite.

Et par là même, remarque saint Thomas, nous résolvons *la première difficulté*, qui se tirait de l'infini matériel.

Pour la *seconde*, saint Thomas fait observer que « l'infini quantitatif est aussi un infini matériel » ; car l'infini quantitatif n'est autre que le manque de figure ou de ligne terminant la quantité, l'étendue ; « or la ligne ou la figure sont, par rapport à la quantité, une sorte de forme » ; c'est ainsi que nous disons : la forme d'un corps, en parlant de la figure qui termine et modèle son étendue. Puis donc que Dieu n'est pas dans le genre matière, il s'ensuit qu'« il ne peut être question, pour Lui, de l'infini quantitatif ».

L'*ad tertium* est très à noter. Il est d'une importance souveraine pour la question de la personnalité de Dieu. On peut même dire qu'il tranche cette question-là d'un mot, mais d'un mot à la saint Thomas. Loin que la note d'infini expose Dieu à se voir confondu avec tout, comme le voulait l'objection, c'est cette note-là, au contraire, qui consacre son absolue et souveraine personnalité. « Par cela même, en effet, que l'être de Dieu est subsistant par soi, non reçu en un sujet quelconque, — et c'est là le sens ou la portée du mot *infini*, — Il se distingue de tout ce qui n'est pas Lui, et tous les autres êtres sont écartés de son Être. C'est ainsi, ajoute saint Thomas, rappelant son exemple préféré, que si la blancheur pouvait exister à l'état pur, en dehors de tout sujet, cette blancheur qui existerait de la sorte se distinguerait de toute autre blancheur existant dans un sujet donné ». De même Dieu, par le seul fait qu'Il est infini, c'est-à-dire acte pur, être subsistant, et qu'Il est le seul à l'être, Il se distingue, du même coup, de tous les autres êtres qui sont finis, limités, bornés dans leur être.

Nous pouvons et nous devons dire de Dieu qu'Il est infini ;

c'est-à-dire que son être, son acte d'être et, par suite, Lui-même, puisqu'Il est son être, n'est limité, borné, restreint par rien. Il est l'acte, la perfection sans limites. C'est là une vérité que non seulement la raison démontre, mais que la Foi aussi impose. Le quatrième concile de Latran marque l'« immensité » comme attribut propre au vrai Dieu ; et le concile du Vatican, sess. III, ch. 1, parle de Dieu « infini en tout genre de perfection ». — Nous disions tout à l'heure, à l'*ad tertium*, que Dieu était le seul à être infini, et que, par là, Il se distinguait de tout ce qui n'est pas Lui. Il est nécessaire de mettre cette vérité dans tout son jour. Et, pour cela, nous allons nous demander ce qu'il en est de la note d'infini par rapport à la créature. La créature peut-elle être infinie ? Et d'abord, peut-on trouver en elle l'infini d'essence ? — Nous verrons ensuite si elle peut avoir l'infini en quantité (art. 3 et 4). — Pour l'infini d'essence, saint Thomas s'en enquiert dans l'article suivant.

Article II.

Si quelque autre être que Dieu peut être infini par essence ?

Les trois objections sont des plus intéressantes. — La première est tirée de la « vertu divine qui, étant la vertu d'une essence infinie, doit être elle-même infinie : toute vertu, en effet, est proportionnée à l'essence d'où elle découle. Or une vertu infinie doit pouvoir produire un effet infini, puisque c'est à la grandeur de l'effet qu'on mesure la grandeur ou la vertu de la cause ». Il s'ensuit donc que Dieu peut produire un être qui sera d'une essence infinie. — La seconde objection s'appuie sur ce que « l'intelligence même créée, dès là qu'elle a pour objet l'universel, a une vertu infinie ; l'universel, en effet, peut s'étendre à une infinité de particuliers. Mais si l'intelligence créée a une vertu infinie, il faut nécessairement que son essence soit infinie, la vertu d'un être ne pouvant pas dépasser son essence. Il s'ensuit donc que toute substance intellectuelle créée est infinie ». — La troisième objection est tirée de « la matière première » qui « est »,

elle aussi, « infinie », puisqu'elle est en puissance à une infinité de formes. « Or la matière première n'est pas Dieu ; elle est autre, ainsi que nous l'avons montré plus haut (q. 3, art. 8). Donc quelque autre chose en dehors de Dieu peut être infini. »

L'argument *sed contra* en appelle à une parole d'Aristote en son troisième livre des *Physiques* (Did., ch. IV, n. 7 ; de S. Th., leç. 6), où il est dit que « ce qui est infini ne peut pas venir d'un autre comme de son principe. Or tout ce qui n'est pas Dieu vient de Dieu comme de son principe. Donc rien en dehors de Dieu ne peut être infini ».

Au corps de l'article, saint Thomas fait une distinction. Il dit : « En dehors de Dieu, on peut trouver l'infini en un certain sens ou d'une certaine manière ; on ne peut trouver l'infini pur et simple ». Pour prouver cette proposition, il en appelle à ce que nous avons déjà dit de l'infini matériel et de l'infini formel. — « S'il s'agit de l'infini qui convient à la matière, il est évident que tout ce qui existe dans la réalité a une certaine forme, et, par suite, sa matière est terminée par cette forme. » Elle est *finie* quant à ce que nous avons appelé dans l'*ad primum* de l'article 1, q. 5, l'être pur et simple. « Mais, parce que la matière, même actuée par une forme substantielle, demeure en puissance à une foule de formes accidentelles », de ce chef, ce qui est fini quant à l'être pur et simple, peut être non fini, indéfini, infini, quant à l'être accessoire ou accidentel, en ce sens qu'il pourra recevoir une multitude, une infinité de formes ou de figures modifiant sa quantité et ses diverses qualités. « Nous aurons le fini pur et simple et l'infini d'occasion ; c'est ainsi qu'un morceau de bois est quelque chose de fini en raison de sa forme » substantielle bois, « et cependant, en un sens, il est infini, parce qu'il peut recevoir une infinité de formes accidentelles ou de figures ». — « S'il s'agit de l'infini selon qu'il convient à la forme », nous devons distinguer une double catégorie de formes. Il y a les formes matérielles ; et il y a les formes immatérielles ou subsistantes. « Les formes matérielles ne peuvent en aucun sens être dites infinies ; elles sont finies purement et simplement », et du côté de l'être et du côté de la matière. « Que s'il existe certaines formes créées, non reçues dans la matière mais subsistantes

par elles-mêmes, comme d'aucuns estiment qu'il en est des anges » (et nous verrons plus loin que saint Thomas lui-même est expressément de cet avis; mais il ne discute pas ici la question, il la réserve pour plus tard), « ces formes seront dites infinies en un certain sens, en ce sens qu'elles ne sont pas terminées ou contractées par une matière qui les recevrait; mais elles seront néanmoins finies, en ce sens que n'étant pas leur être, leur être est reçu en elles et par suite limité à leur propre capacité ». Elles sont infinies par en bas, suivant l'expression pittoresque de l'auteur du livre des *Causes*, cité par saint Thomas dans son opuscule *de Ente et Essentia*, mais finies par en haut. Il n'y a absolument que Dieu qui étant non seulement une forme pure de toute matière, mais encore l'Être même, pur de toute forme ou de toute nature qui le limite et le restreigne, doit être dit, en un sens complet et sans aucune réserve, l'Infini. — On le voit, c'est uniquement parce qu'Il est l'Être, que Dieu est infini; comme aussi c'était pour l'unique même raison, qu'Il était dit souverainement parfait, souverainement bon et la Bonté même. La splendide vérité de l'article 4, question 3, est la base, le centre, le sommet, la raison de tout quand il s'agit de Dieu. On ne la saurait trop scruter et méditer; car il n'en faudrait pas davantage pour illuminer l'intelligence de l'homme des plus radieuses clartés, rassasier son cœur et le rendre heureux dès ici-bas. Il n'en faudrait pas davantage pour nourrir le génie et faire un saint. C'est elle qui a fait saint Thomas. Enfant, au Mont-Cassin, il demandait : Qu'est-ce que Dieu? Soleil de l'Église, il a répondu : l'Être même, — et tout a été dit.

L'*ad primum* nous ramène à cette vérité fondamentale pour nous démontrer que Dieu, tout infini qu'Il est, ne peut pas faire un infini. Et la raison en est évidente. C'est que Dieu ne peut pas faire que deux choses contradictoires soient. Or il y a contradiction et répugnance absolue entre ces deux termes : *créature* et *infini* : car « il est de l'essence de la créature de n'être pas l'être, tandis qu'il est de l'essence de l'infini pur et simple qu'il soit l'être même ». Donc supposer une *créature infinie*, au sens pur et simple de ce mot, est supposer une chose qui est l'être et qui ne l'est pas; ce qui implique contradiction. « Donc, quoique

la vertu de Dieu soit infinie, il ne s'ensuit pas que Dieu puisse produire un infini, pas plus qu'Il ne peut faire qu'une créature ne soit pas créature ». — Nous verrons plus tard comment concilier tout ceci avec les processions divines qui constituent la Trinité des Personnes en Dieu. — Pour le moment, il suffit d'avoir montré que Dieu ne peut pas produire une *créature infinie*.

L'*ad secundum* répond à l'objection tirée du côté de l'intelligence. « Si la vertu de l'intelligence s'étend en quelque façon à l'infini », ayant pour objet propre l'universel, « la cause en est en ce que l'intelligence est une forme indépendante de la matière, soit qu'elle existe à l'état séparé, totalement, comme c'est le cas des substances angéliques, soit que du moins la faculté intellective n'existe pas à l'état d'acte informant un organe, alors même que l'âme intellective est unie à un corps ». Il suffit donc, pour expliquer qu'elle porte sur l'universel, c'est-à-dire en quelque façon sur l'infini, que la vertu intellective soit immatérielle. Il n'est nullement requis qu'elle soit l'être même, c'est-à-dire l'infini pur et simple.

L'*ad tertium* fait une double réponse à la difficulté tirée du côté de la matière. — Il y a d'abord que « la matière première, prise en elle-même » et en dehors de toute forme, « n'existe pas dans la réalité des choses, n'étant, par elle-même, rien d'actué, mais seulement en puissance; aussi bien est-elle plutôt quelque chose de concréé que de créé ». On ne peut donc pas, à son sujet, parler d'*être infini*. — Il y a ensuite que, « même à la considérer en elle-même et selon qu'elle est en puissance, elle n'est infinie qu'en un certain sens et non pas de façon pure et simple. C'est qu'en effet, sa puissance réceptive » ne s'étend pas indistinctement à toutes les formes; elle « ne s'étend qu'aux formes matérielles »; nullement aux formes subsistantes qui existent par leur nature à l'état pur et séparé.

Donc rien en dehors de Dieu ne peut avoir l'infini d'essence. Dieu seul, en ce sens, est l'Infini pur et simple, parce que Lui seul est l'Être même. — Que penser maintenant de l'infini en quantité? Se peut-il trouver parmi les êtres? Cet infini se peut

concevoir de deux façons, suivant les deux espèces de quantité. Il y a la quantité continue qui est, à proprement parler, l'étendue; et il y a la quantité discrète qui constitue le nombre. Se peut-il rencontrer une étendue infinie ou un nombre infini? Telles sont les deux questions que va examiner maintenant saint Thomas. — Et d'abord, celle de l'étendue.

C'est l'objet de l'article suivant.

Article III.

S'il peut être quelque chose actuellement réalisé ou réalisable et qui soit infini en étendue?

Cet article et le suivant sont très importants pour réfuter l'erreur, aujourd'hui si répandue, de la matière (au sens de masse étendue) infinie, et aussi de l'espace infini. — Saint Thomas se pose quatre objections. La première est tirée du caractère même des sciences mathématiques qu'on appelle par excellence *sciences exactes*. « Dans les sciences mathématiques, en effet, il ne peut pas y avoir d'erreur », précisément parce que ce sont des sciences abstraites, et que, « au témoignage d'Aristote, dans son deuxième livre des *Physiques* (Did., ch. II, n. 3; de S. Th., leç. 3), les sciences abstraites sont à l'abri de l'erreur. Or, en sciences mathématiques, en géométrie par exemple, on suppose à chaque instant l'infini dans l'étendue. C'est ainsi qu'on dit à tout propos : soit telle ligne infinie. Donc qu'il y ait un infini en étendue, ce n'est pas chose impossible ». — La seconde objection s'appuie sur ce que « les notes de fini ou d'infini semblent appartenir en propre à l'étendue; elles ne lui répugnent donc pas; et, par conséquent, la note d'infini peut se trouver en elle, puisqu'il n'y a, à ne pouvoir pas être, que ce qui répugne ». — La troisième objection part de ce fait que « l'étendue est divisible à l'infini. Aristote, en effet, dans son troisième livre des *Physiques* (Did., ch. I, n. I; de S. Th., leç. I), définit le continu *ce qui peut être divisé à l'infini*. Or les contraires sont destinés à affecter le même sujet »; c'est

ainsi que la lumière et les ténèbres affectent successivement l'air. « Puis donc qu'à la division s'oppose l'addition, et à la diminution l'augmentation, il semble bien que », si « l'étendue » peut être divisée à l'infini, elle « pourra croître ou augmenter aussi à l'infini. Il est donc possible qu'il y ait une étendue infinie ». — La quatrième objection argue de ce que « le mouvement et le temps peuvent être infinis, puisque tout point indivisible marqué dans le temps ou le mouvement circulaire est tout ensemble commencement et fin »; il finit une partie du temps ou du mouvement et commence l'autre. « Mais le mouvement et le temps se rattachent à la quantité et sont susceptibles de continuité, en raison de l'étendue sur laquelle passe le mouvement; c'est ce que démontre Aristote au quatrième livre de ses *Physiques* (Did., ch. XI, n. 3; de S. Th, leç. 17). Donc l'étendue elle-même pourra être infinie ».

L'argument *sed contra* s'appuie sur la définition qu'on donne communément du corps, de la surface et de la ligne. « Tout corps a une surface; mais tout corps qui a une surface est fini, puisque la surface est ce qui termine un corps fini; donc tout corps est fini. Et on en peut dire autant, ajoute l'argument *sed contra*, de la surface et de la ligne. Il s'ensuit donc qu'il n'y a pas d'infini en étendue ». — Ce n'est là qu'un argument probable, comme le remarque saint Thomas lui-même dans son commentaire sur le troisième livre des *Physiques*, leç. 7.

Au début du corps de l'article, saint Thomas commence par justifier la position de la question actuelle après la solution de l'article précédent. Il a été déterminé au précédent article qu'aucune créature ne pouvait avoir l'infini d'essence. Il ne s'ensuit pas, du coup, qu'aucune créature ne puisse avoir l'infini en quantité. C'est qu'en effet, « autre chose est d'être infini selon son essence et autre chose d'être infini en quantité. A supposer qu'un corps fût infini en étendue, par exemple l'air ou le feu, il ne s'ensuivrait pas qu'il fût infini en essence, parce que son essence serait toujours déterminée à une certaine espèce par sa forme et à un certain individu par sa matière. Aussi bien, même après avoir déterminé qu'aucune créature ne peut avoir l'infini d'essence, il reste à nous demander si aucune créature ne peut

avoir l'infini en étendue ». — La position de la question une fois justifiée, saint Thomas va s'appliquer à la résoudre. Pour cela, il restreint d'abord la question à l'étendue parfaite qui est celle des trois dimensions. Et il se demande s'il peut exister quelque chose qui soit en réalité infini selon les trois dimensions. Il fait observer que ce quelque chose sera nécessairement un corps, puisqu'on appelle « corps » précisément ce qui a l'étendue complète. « Or, ajoute-t-il, le corps peut se considérer à un double point de vue : ou au point de vue mathématique, ou au point de vue physique. Le corps mathématique est celui qui ne tient compte que de la seule quantité. Le corps physique est constitué par la matière et par la forme. — S'il s'agit du corps physique et naturel, il est évident qu'il ne peut pas être infini d'une façon actuelle ». Nous avons pour le prouver deux raisons : l'une, tirée de sa nature même ; l'autre, du mouvement qui lui doit être connaturel. De sa nature, d'abord ; « car tout corps physique », étant un composé de matière et de forme, « aura nécessairement, quand il est, une certaine forme substantielle déterminée ». Or, de la forme substantielle découlent tous les accidents intrinsèques à un être physique, directement s'il s'agit des qualités, indirectement et par l'intermédiaire de la matière s'il s'agit de la quantité. Mais ce qui est fini et déterminé ne peut pas être cause de l'infini et de l'indéterminé. Par conséquent, « d'une forme substantielle déterminée ne pourront découler que des accidents déterminés et, par suite, une quantité déterminée et finie. Aussi bien est-il nécessaire que tout corps physique et naturel ait une certaine limite déterminée, soit en plus, soit en moins, dans l'ordre de la quantité ; de telle sorte qu'il n'est point possible qu'un corps naturel et physique soit infini ». C'était la première raison, tirée de la nature du corps physique.

Il en est une seconde, tirée du mouvement connaturel à ces sortes de corps. « Tout corps physique, en effet, est naturellement incliné à un certain mouvement », soit rectiligne, soit circulaire. Ce grand principe domine toute la philosophie de la nature dans la doctrine de saint Thomas et d'Aristote. Nous n'avons pas à nous y arrêter ici. Nous le retrouverons souvent et nous aurons à le noter plus longuement ailleurs. Ce principe

invoqué, saint Thomas poursuit : « A supposer un corps physique infini, il lui sera impossible d'avoir aucun mouvement naturel. Il n'aura pas le mouvement rectiligne, puisque ce mouvement suppose qu'un corps n'est pas en son lieu connaturel et qu'il y tend, condition qui ne convient pas au corps physique supposé infini, attendu qu'il se trouve partout. Il n'aura pas non plus le mouvement circulaire ; car, pour cette sorte de mouvement, il faut que l'une des parties occupe la même place, à un moment donné, qu'occupait une autre partie ; ce qui est impossible pour le corps physique supposé infini. Deux lignes, en effet, tirées du centre vers la circonférence, vont toujours s'écartant, à mesure qu'on les prolonge. Si donc nous supposons qu'on les prolonge à l'infini, il y aura entre elles deux une distance infinie; et comme on n'arrive jamais à passer l'infini, jamais il n'arrivera que l'une des deux lignes occupe la place que l'autre ligne occupe ». Il est donc manifeste qu'à considérer le mouvement connaturel à tout corps physique, nul corps physique ne peut être infini, pas plus qu'il ne le pouvait être, à considérer sa nature.

« Mais le corps mathématique, non plus, ne saurait être infini », au sens positif de ce mot. « Il est évident, en effet, que si nous imaginons un corps mathématique existant comme tel, il lui faut trouver une forme; car rien n'existe d'une façon actuelle sans qu'une certaine forme ne le vienne actuer. Or, la forme du corps mathématique considéré comme tel, c'est la figure. Il faudra donc que nous supposions à ce corps mathématique, prétendu actuellement infini, une figure. Mais toute figure suppose une limitation de l'étendue, puisqu'elle consiste en un mode de cette limite elle-même ». Donc, même le corps mathématique, s'il est actuellement existant, doit être fini. — Cette seconde considération est particulièrement bonne pour les philosophes modernes, qui, depuis Descartes, ne savent plus distinguer, dans les corps, la nature d'avec l'étendue. Mais nous devons noter que soit cette seconde raison, soit la raison du corps naturel, ne prouvent pas d'une façon absolue ; elles ne prouvent qu'eu égard aux lois actuelles de la Providence ou à la puissance ordinaire de Dieu. De puissance extraordinaire et

absolue, Dieu pourrait produire un corps infini en étendue; car il n'y a pas d'opposition contradictoire entre le concept de corps et le concept d'infini en étendue; seulement, dans cette hypothèse qui d'ailleurs ne sera jamais réalisée, Dieu agissant toujours d'une façon harmonieuse et proportionnée, ce corps supposé infini n'aurait pas de figure, et pour lui aussi seraient modifiées ou suspendues les lois actuelles de la nature. [Cf. ALAMANNUS, *Summa Philosophiae*, *Physica*, q. 18, art. 2.]

L'*ad primum* fait observer que si, en géométrie, on parle de ligne ou de surface infinie, ce n'est qu'une *manière de parler*. On ne veut pas désigner sous ce terme l'infini proprement dit, mais seulement ce qui, pour nous et pour le besoin de la démonstration, n'a pas de limite qui puisse nous gêner. « Ce n'est pas une ligne réellement infinie; elle est parfaitement finie, mais assez étendue cependant pour qu'on en puisse retrancher tout ce qui sera nécessaire; c'est en ce sens seulement qu'on l'appelle infinie ».

L'*ad secundum* accorde que, sans doute, « la note d'infini ne répugne pas à la raison d'étendue considérée d'une façon générale; mais elle répugne à chacune de ses espèces », attendu que chacune de ses espèces, « comme, par exemple, l'étendue de deux coudées ou de trois coudées, ou circulaire, ou triangulaire, et le reste », est constituée telle par une certaine figure et que toute figure est la négation même de l'infini. « Et comme il n'est pas possible de trouver dans un genre ce qui ne convient à aucune des espèces contenues dans ce genre, il est impossible de trouver l'infini dans le genre étendue ». — Il s'agit toujours de l'impossible, à considérer les propriétés ou les conditions normales de l'étendue; il ne s'agit pas de l'impossible, eu égard à la puissance absolue de Dieu.

L'*ad tertium* est assez délicat à saisir. Il suppose un passage fort intéressant du troisième livre des *Physiques*, où ce qui n'est qu'indiqué ici est longuement démontré. Cf. le Commentaire de saint Thomas, troisième livre des *Physiques*, leç. 11; et deuxième livre des *Physiques*, leç. 5. Saint Thomas y explique, à la suite d'Aristote, comment et pourquoi on peut diviser à l'infini, sans qu'il y ait une quantité quelconque déterminée à

laquelle on soit obligé de s'arrêter, tandis qu'on ne peut pas additionner à l'infini et qu'on doit s'arrêter forcément à une certaine quantité qu'il est impossible non pas seulement de franchir mais même d'atteindre. La raison en est, comme le résume ici l'*ad tertium*, que « l'infini qui convient à la quantité, ainsi que nous l'avons dit à l'article premier de cette question, *ad secundum*, est l'infini qui se tire du côté de la matière; or, en divisant le tout, on va vers la matière, car les parties ont raison de matière » par rapport au tout. « Par l'addition, au contraire, on s'approche du tout qui a raison de forme; et voilà pourquoi on ne peut pas trouver l'infini du côté de l'addition, mais seulement du côté de la division ». La matière est, d'elle-même, infinie, non finie; c'est la forme qui la termine. Par conséquent, du côté de la matière, et en s'éloignant de la forme, on va à l'indéfini, il n'y a pas de raison de s'arrêter; et voilà pourquoi la division ou l'analyse qui brise et fractionne l'étendue peut se continuer à l'infini. La forme, au contraire, finit et termine la matière; par conséquent, à mesure qu'en additionnant ou en synthétisant on approche du tout, qui est la forme des parties, on s'éloigne de l'indéfini, de l'infini, au sens matériel et imparfait du mot, pour arriver au fini qu'apporte la forme et qui a raison de perfection. Ceci n'est vrai que de l'étendue proprement dite ou de la quantité continue. S'il s'agissait du nombre ou de la quantité discrète, c'est le contraire qu'il faudrait dire. Là, en effet, dans les nombres, on arrive à une limite en moins qui ne peut pas être franchie, tandis qu'il n'y a pas de limite en plus : quelque nombre, en effet, que l'on donne, il est toujours possible d'en avoir un plus grand par l'addition. Que si, dans les nombres, nous trouvons une limite en moins, c'est que les nombres se résolvent en l'unité, et l'unité est indivisible. Ils peuvent, au contraire, toujours augmenter, par voie d'addition, parce que l'addition répond à la division; et l'étendue étant divisible à l'infini, nous aurons donc toujours matière à addition. — Ces observations sont très fines; or, elles abondent dans les traités d'Aristote et dans les Commentaires de saint Thomas. Aussi bien la lecture de ces livres est-elle du plus haut intérêt et d'un charme inappréciable pour tout esprit vraiment philosophique.

L'*ad quartum* n'est pas moins délicat que l'*ad tertium*. Il nous dit que « le mouvement et le temps ne consistent pas dans une réalité totale, mais successive ; d'où il suit que la puissance ou la potentialité est mêlée à leur acte. L'étendue, au contraire, est une totalité actuellement et simultanément réalisée. Il s'ensuit que l'infini qui convient à la quantité et qui se tire du côté de la matière », ou l'infini, au sens de non fini et d'imparfait, « répugne à la totalité de l'étendue, mais non à la totalité du temps et du mouvement : d'être en puissance, en effet, ne répugne pas à la matière ». (Cf. troisième livre des *Physiques*, leç. 9.) — Cette réponse *ad quartum* est très à noter : elle peut servir contre ceux qui prétendent trop facilement démontrer l'impossibilité d'une création éternelle. Mais ceci va être plus explicitement encore l'objet de l'article suivant.

Nous avons montré qu'une étendue actuellement infinie, infinie dans sa réalité actuelle, était chose impossible, à considérer les conditions normales de l'étendue ou des êtres étendus et l'ordre actuel ou même normal de la Providence divine. Il suit de là que la théorie, si chère aux modernes, de l'espace infini, en entendant par ce mot un corps réel, pour si subtil qu'on le suppose, est une théorie sans fondement et contraire à la raison. — Devons-nous affirmer la même impossibilité quand il s'agit de la quantité discrète ou de la multitude ? Est-il impossible de trouver une multitude innombrable ?

Saint Thomas nous va répondre à l'article suivant.

Article IV.

S'il est possible qu'il y ait un infini réel dans l'ordre de la multitude ?

Trois raisons sont pour l'affirmative. — La première s'appuie sur ce qu'« il n'est pas de nombre qu'on ne puisse multiplier à l'infini. Puis donc que ce qui est en puissance peut être réalisé, pourquoi serait-il impossible d'avoir une multitude réellement infinie ? » — La seconde objection part de ce principe qu'« il

n'est pas d'espèce dont on ne puisse avoir quelque individu particulier réalisé. Puis donc que les espèces de figures géométriques sont infinies, nous pourrons, en prenant un spécimen de chacune d'elles, obtenir une multitude réellement infinie ». — Enfin, la troisième objection en appelle à ce fait qu'« il n'y a à s'exclure que les choses opposées. Or, l'existence de telle multitude ou de tel groupe ne s'oppose pas, du coup, à l'existence de toute autre multitude ou de tout autre groupe. Il pourra donc y avoir d'autres groupes à côté. Et qu'est-ce qui empêche de multiplier ces sortes de groupes à l'infini? Il n'est donc pas impossible d'avoir une multitude actuellement infinie ».

L'argument *sed contra* cite la parole du livre de la *Sagesse* (ch. XI, v. 21) où l'auteur sacré, parlant à Dieu, lui dit : *Vous avez disposé toutes choses avec poids, nombre et mesure.* — Donc, il n'existe pas de multitude innombrable. — Nous avons déjà remarqué que c'est plutôt par voie d'extension que ce texte de la Sagesse est appliqué à l'ordre de la création en général; il semble devoir d'abord et directement s'entendre de la conduite de la Providence par rapport aux choses humaines.

Au corps de l'article, saint Thomas cite deux opinions : l'une, qu'il exclut; et l'autre, qu'il fait sienne. La première était soutenue par deux philosophes arabes : « Avicenne (980-1037) et Algazel (1059-1111) », qui « disaient », le premier, dans sa *Métaphysique* (traité 1, ch. II, et traité 8, ch. I), et le second, dans sa *Philosophie* (liv. I, traité 1, ch. II), « impossible la multitude actuelle infinie, à prendre cette multitude dans le sens de multitude infinie par soi, mais non si on la prenait au sens d'une multitude infinie accidentellement. Et il faut entendre, par multitude infinie par soi, la multitude composée d'êtres actuellement dépendants l'un de l'autre, en sorte que tous soient actuellement requis pour expliquer l'existence d'un certain effet. Par exemple, s'il s'agit d'expliquer l'œuvre d'un sculpteur, nous trouverons, parmi les choses actuellement requises quand cette œuvre s'est produite, un ciseau, un marteau, le bras de l'artiste, son âme, son idéal. Toutes ces choses-là dépendent l'une de l'autre, et l'œuvre ultime dépend d'elles toutes. Si donc nous supposons une multitude d'êtres ainsi dépendants l'un de l'autre, procé-

dant à l'infini, nous n'aurons jamais d'effet produit; car ce qui dépend d'une infinité de causes n'arrivera jamais à être, l'infini ne pouvant être franchi ». Nous avons nous-mêmes usé de cette raison dans les preuves de l'existence de Dieu. « Donc, remarquaient ces philosophes, supposer une telle multitude est impossible. Mais, ajoutaient-ils, il n'en est pas de même pour la multitude infinie accidentellement ». Et il faut entendre par là toute multitude d'êtres résultant d'un rassemblement fortuit sans aucune dépendance entre eux. « Par exemple, à supposer un sculpteur qui, en produisant sa statue, briserait d'abord un marteau, après quoi il en prendrait un autre, et puis un autre, et ainsi à l'infini, supposant que son action durât toujours. En ce sens, disaient-ils, il ne répugne pas d'admettre une multitude actuellement existante et infinie. — Cependant, remarque saint Thomas, cela même est impossible »; et il faut admettre que nulle multitude, en quelque sens qu'on l'entende, ne peut être actuellement existante et infinie, qu'il s'agisse de la multitude infinie par soi ou de la multitude infinie accidentellement. Elle ne peut être infinie qu'en puissance. Et telle est la seconde opinion que nous devons admettre comme la seule vraie. Voici comment saint Thomas la prouve. D'abord, quant à sa première partie. Il y a deux raisons : l'une, tirée des diverses espèces de multitude; l'autre tirée de l'Auteur même de la nature. « Toute multitude existant d'une façon réelle et actuelle doit appartenir à une certaine espèce de multitude. Or, les diverses espèces de multitude reviennent aux diverses espèces de nombre. D'autre part, aucune espèce de nombre ne peut être infinie, à prendre l'infini en acte, puisque tout nombre se définit : une multitude mesurée par l'unité. Donc, il est impossible, à considérer les diverses espèces de multitude, de trouver une multitude infinie en acte ». La même impossibilité ressort de ce que « l'Auteur de la nature, en produisant ce qui existe, n'a pas pu agir d'une façon inconsidérée. Il faut donc qu'il ait marqué à son œuvre une certaine mesure, de certaines limites, une certaine fin. Puis donc que toute multitude existant réellement est quelque chose de créé, il s'ensuit qu'elle doit être finie. Le seul infini qui se puisse trouver dans une multitude donnée est l'infini

potentiel. Dès là, en effet, que toute quantité continue, à ne considérer que la raison de quantité, est divisible à l'infini, et que toute division nouvelle amène de nouvelles parties, nous pourrons ajouter indéfiniment des parties nouvelles à la multitude déjà existante »; et, par suite, cette multitude peut toujours être dite infinie en puissance. Elle n'est pas infinie en *raison du tout*, ce qui serait l'infini du côté de l'acte, de la forme, de la perfection; mais en *raison des parties*, ce qui la laisse dans l'ordre de l'infini matériel. C'est ce que remarque saint Thomas à la fin du corps de l'article. « De même, dit-il, que nous avons l'infini en puissance, quand il s'agit de la division du continu, parce qu'on s'en va vers la matière, ainsi que nous l'avons montré à l'*ad tertium* de l'article précédent; de même, et pour la même raison, nous avons l'infini en puissance quand il s'agit de l'addition de la multitude ».

L'*ad primum* est très à noter pour la question de la création *ab aeterno*. Saint Thomas nous dit, ici, que « tout être potentiel est amené à l'acte selon qu'il convient à son mode d'être; le jour, par exemple, n'est pas amené à l'acte de façon à être tout entier simultanément, mais par mode de parties qui se succèdent. Pareillement, pour l'infini de multitude. Il n'est pas requis que toutes ses parties soient simultanément; il suffit qu'après chacune d'elles on puisse en trouver ou en amener d'autres à l'infini ». Nous en appellerons à cet *ad primum* dans la question tout à l'heure indiquée, de la possibilité d'une création *ab aeterno*. Mais n'anticipons pas. Cette question viendra plus tard.

L'*ad secundum* se contente de rappeler que « les diverses espèces de figures géométriques reviennent aux diverses espèces de nombres, puisque c'est selon le nombre de côtés qu'elles se distinguent; et, par conséquent, elles ne peuvent pas plus être infinies en acte que ne le peuvent les nombres ». Le seul infini qui leur convienne est l'infini potentiel.

L'*ad tertium* fait observer que, sans doute, on peut supposer, existant ensemble, toutes les choses qui ne s'excluent pas; mais il ne s'ensuit pas que nous les puissions supposer existant ensemble en nombre infini, parce qu'un nombre infini, au sens actuel du mot, répugne. Tout nombre, en effet, par le seul fait

qu'il est nombre, est fini en acte; il n'est infini qu'en puissance. « Bien donc qu'il n'y ait pas d'opposition à ajouter toujours, quel que soit le nombre donné, cependant de donner un infini actuel s'oppose à chacune des espèces de multitude; et voilà pourquoi il n'est pas possible d'avoir une certaine multitude actuellement existante et infinie ».

Nous n'avons pas à répéter ici la remarque faite à propos de l'article précédent et qui est qu'on doit entendre les deux conclusions, non pas d'une façon absolue, et à ne tenir compte que de la seule puissance de Dieu, laquelle n'est liée que par le principe de contradiction, mais eu égard aux conditions normales des êtres quantitatifs et à l'action de Dieu supposant le concours ou l'harmonie de tous ses attributs. Ainsi entendue, la doctrine de saint Thomas est à l'abri de tout doute. Nous renvoyons de nouveau, sur ce point, à la *Somme philosophique* d'Alamannus (*Physique*, q. 18, art. 2), où la question nous paraît fort bien élucidée à l'aide même des divers textes de saint Thomas. — Dieu est infini, infini en acte, infini en essence; Il est l'Infini. Mais rien plus, en dehors de Dieu, n'est ni ne peut être infini, soit qu'il s'agisse de l'infini d'essence, soit qu'il s'agisse de l'infini en quantité, au sens que nous venons de préciser. Le seul infini qui convienne à la quantité, soit continue, à la considérer comme divisible, soit discrète, à la prendre comme susceptible d'addition, est l'infini potentiel, l'infini qui se prend du côté de la matière, et qui, partant, est synonyme d'imperfection. Donc, l'infini de perfection, au sens pur et simple, ne convient qu'à Dieu. — Nous avons observé au début de cette question de l'infini, et saint Thomas nous rappelle maintenant, qu' « à l'idée de l'infini se joint aussitôt, comme s'y rattachant, l'idée d'un quelque chose qui remplit tout et se trouve en tout ». Puis donc que nous venons de démontrer l'infini pour Dieu, immédiatement une nouvelle question se pose, celle de l'existence de Dieu en toutes choses. « Dieu doit-Il se concevoir comme étant partout et en tout? »

Telle est la nouvelle question que va aborder maintenant saint Thomas.

QUESTION VIII.

DE L'EXISTENCE DE DIEU DANS LES CHOSES.

Cette question comprend quatre articles :

1° Si Dieu est en toutes choses?
2° Si Dieu est partout?
3° Si Dieu est partout par son essence, par sa puissance et par sa présence?
4° Si d'être partout est le propre de Dieu?

Les trois premiers de ces quatre articles cherchent ce qu'il en est de l'existence de Dieu en toutes choses; le quatrième se demande si c'est là une prérogative de Dieu, quelque chose qui ne convienne qu'à Lui, qui lui soit exclusivement propre. — Quant à ce qui regarde l'existence de Dieu en toutes choses, saint Thomas se demande d'abord jusqu'à quel degré d'extension nous la devons admettre; il cherche ensuite de quelle manière nous devons concevoir cette existence de Dieu en toutes choses. Et d'abord, jusqu'à quel degré d'extension nous devons admettre que Dieu existe en ce qui n'est pas Lui. Ici, saint Thomas se pose deux questions : Dieu existe-t-Il en toutes choses? existe-t-Il en tous lieux? — La première question forme l'objet de l'article premier.

Article I.

Si Dieu est en toutes choses?

Nous avons ici quatre objections. — La première est tirée du psaume 112 (v. 4) où il est dit que *Iahveh est élevé au-desssus de toutes les nations;* or « ce qui est au-dessus de tout n'est pas en toutes choses; donc Dieu n'est pas en toutes choses ». — La

seconde objection part de ce fait que « ce qui est en une chose est contenu par elle. Or, il n'est pas vrai que Dieu soit contenu par les choses; c'est bien plutôt Lui qui contient tout. Donc Dieu n'est pas en toutes choses, et il faudrait plutôt dire que toutes choses sont en Lui. C'est d'ailleurs ce qu'a dit saint Augustin dans son livre des *83 questions* (q. 20), affirmant qu'*en Lui sont plutôt toutes choses que Lui n'est quelque part* ». — La troisième objection va au-devant d'une des raisons principales qu'on pourrait donner pour prouver que Dieu soit en toutes choses; ce serait pour expliquer qu'Il y agisse. Mais « plus un principe d'action est puissant, et plus il peut agir à distance. Puis donc que la vertu de Dieu est d'une puissance infinie, Il peut atteindre par son action même ce qui est distant de Lui. Il n'est donc pas nécessaire qu'Il soit en toutes choses ». — Enfin, la quatrième objection note que « les démons sont quelque chose. Or Dieu n'est pas dans les démons, puisque au témoignage de saint Paul, dans sa deuxième Épître *aux Corinthiens* (chap. VI, v. 14), *il n'y a rien de commun entre la lumière et les ténèbres*. Donc Dieu n'est pas en toutes choses ».

L'argument *sed contra* s'appuie sur ce principe que « partout où un être agit, là cet être se trouve. Or Dieu agit en toutes choses », même en ce qui semblerait le plus indépendant de son action, comme nos actes libres, « témoin cette parole d'Isaïe (chap. XXVI, v. 12) : *Toutes nos œuvres, c'est vous, ô Iahveh, qui les opérez en nous*. Donc Dieu est en toutes choses ». — On remarquera cet argument *sed contra* de saint Thomas. Nous y pouvons voir déjà si le saint Docteur entend soustraire à l'action de Dieu nos actes libres. Mais n'anticipons pas.

Venons au corps de l'article. Oh! ce corps d'article. Il est le digne pendant du fameux article 4 de la question 3. C'est un de ces articles qui jettent sur Dieu et sur le monde, et sur leurs rapports mutuels, une de ces lumières qui éclairent tout et qu'on n'oublie plus. Quand on a une fois compris ça : que Dieu est l'Être même subsistant, se tenant en Lui-même, illimité dans sa plénitude, infini; et que tout être dépend de Lui au point où nous le montre ici saint Thomas, c'est fini; — à moins d'abdiquer sa raison, il faut travailler à devenir un saint, un homme

qui ne vit plus que de la pensée et du souvenir de Dieu. Saint Thomas avait bien raison de dire que le plus grand de tous les mystères était que l'homme pût un seul moment ne pas penser à Dieu! — « Dieu est en tout ce qui est », et Il y est au plus intime. Dieu est en tout ce qui est, « non pas, observe saint Thomas, à titre de partie essentielle ou à titre d'accident, mais comme tout agent se trouve en la chose qu'il atteint » directement et immédiatement « par son action », par sa vertu. « Tout agent » qui n'a rien entre lui et ce où il agit, « qui l'atteint immédiatement, doit nécessairement joindre ce où il agit, et être avec lui, par sa vertu, en contact » immédiat. Saint Thomas renvoie pour la preuve de cette assertion au septième livre des *Physiques* d'Aristote (Did., ch. II; de S. Th., leç. 3 et 4). Il touche lui-même au cœur de cette preuve, quand il nous dit, dans la *Somme contre les Gentils*, livr. III, chap. LXVIII, argument 2, qu'« il en est de la vertu des êtres incorporels, dans leur action, comme de la quantité pour les êtres corporels; et de même que ceux-ci sont dans les corps où ils agissent immédiatement, lorsqu'ils les meuvent du mouvement local, par le contact immédiat de leurs parties quantitatives, de même les êtres incorporels par leur vertu ». Nous n'insistons pas sur cette première proposition de saint Thomas et sur la preuve qu'il nous indique. Nous y reviendrons plus au long, quand il s'agira de l'action divine dans le monde. Supposons-la pour le moment et disons avec saint Thomas que tout agent qui produit immédiatement un effet, qui produit un effet que lui seul peut produire, doit joindre son effet et être avec lui, par sa vertu, en contact immédiat. Or Dieu a pour effet propre, pour effet que Lui seul peut produire, de causer l'être en tout ce qui est. « Dieu, en effet, nous l'avons dit, est l'Être même, l'Être subsistant; Il est par son essence. Il s'ensuit que tout être créé, que tout être distinct de son Être est nécessairement son effet propre; c'est ainsi que de chauffer est le propre du corps chaud par excellence », quel que soit d'ailleurs ce corps-là et que les anciens appelaient « le feu ». D'autre part, il faut savoir que « l'être est causé par Dieu dans les choses qui sont, non pas seulement quand elles commencent d'être, mais tout autant que

leur être dure et se conserve ; c'est encore ainsi que la lumière est causée dans l'air par le soleil tout autant » que la lumière dure ou « que l'air demeure illuminé. Il suit de là qu'il faut que Dieu soit présent à tout ce qui est, tout autant que cela est et selon le mode où il a l'être ». Tant qu'un être quelconque est, Dieu est là, lui infusant continuellement son être, comme tout le temps que l'atmosphère est éclairée, c'est l'action du soleil présent qui, d'une façon incessante, cause en elle la lumière. De même donc qu'il suffirait, pour que l'air cessât d'être éclairé, que l'influx de la lumière solaire fût interrompu, de même, si Dieu cessait un seul instant d'agir, tout être rentrerait immédiatement dans le néant. Il faut donc de toute nécessité que Dieu soit actuellement présent à tout être qui est, parce qu'il est, tout le temps qu'il est et dans la mesure où il est. « Or l'être est précisément ce qu'il y a de plus intime en tout être et ce qui pénètre jusqu'en ses plus secrètes profondeurs, puisqu'il » n'est rien en quelque être que ce soit qui ne soit par lui; il « est la forme de tout »; c'est lui qui fait que tout ce qui est est. C'est ce que nous avons montré plus haut, q. 4, art. 1, *ad 3um*. « Donc Dieu », qui est présent en tout être, en raison de son être, « doit être en tout ce qui est, et au plus intime ». — Telle est la conclusion éblouissante de cet article, l'un des plus beaux de la *Somme théologique*.

L'*ad primum* concilie les deux prépositions *au-dessus* et *au dedans* appliquées à Dieu dans ses rapports avec les êtres créés. « Il est au-dessus de tout par l'excellence de sa nature », vérité qu'oublient tous les panthéistes, ou qu'ils méconnaissent ; « et Il est au dedans », au plus intime « de tout ce qui est », par la vertu de son action « et parce qu'Il cause l'être de toutes choses, ainsi qu'il a été dit ».

L'*ad secundum* suggère la différence qu'il y a entre les êtres corporels et les êtres spirituels par rapport au fait de se trouver en un autre. « Les êtres corporels sont dits être en un autre comme en quelque chose qui les contient », précisément parce qu'ils sont en un autre en raison de leurs parties quantitatives. « Les êtres spirituels, au contraire, contiennent les êtres en qui ils se trouvent », parce qu'ils sont dits s'y trouver par leur

action, en tant qu'ils y agissent; « c'est ainsi que l'âme contient le corps » dans lequel nous disons qu'elle se trouve. « Et de même Dieu sera dans les choses », non pas comme étant contenu par elles, mais « parce qu'Il les contient », parce qu'Il les tient dans l'être. « Nous pourrons cependant, ajoute saint Thomas, et par mode de métaphore ou de similitude empruntée aux choses corporelles, dire aussi que toutes choses sont en Dieu, précisément parce qu'elles sont contenues par Lui ».

L'*ad tertium* est d'une importance capitale. Il n'accorde pas qu'« un agent quelconque, quelle que soit sa vertu, puisse agir à distance », si on entend cela d'une façon absolue; « il faut qu'il y ait quelque milieu qui transmette son action ». C'est qu'en effet la vertu d'un être ne peut agir sur un objet que si elle l'atteint; et pour l'atteindre, il faut ou bien que cet objet soit en contact avec la substance de l'agent, ou bien qu'il se trouve une substance quelconque entre lui et l'agent, servant de support à la vertu et à l'action de ce dernier. Il est donc impossible que Dieu, quelle que soit la puissance souveraine de sa vertu, agisse à distance, parce que toute action à distance, si on la prend d'une façon absolue, est impossible. « Et, au contraire, que Dieu par sa vertu atteigne immédiatement toutes choses, c'est le signe le moins équivoque de sa toute-puissante vertu. Il n'y a donc pas à concevoir la distance entre Dieu et la créature, comme s'il était quelque créature en laquelle Dieu ne fût pas ». On voit par là s'il y a quelque fondement dans le reproche adressé à nos doctrines par les philosophes contemporains théoriciens de l'immanence. Ils nous accusent de concevoir Dieu comme « extérieur au monde »! Non certes; et ce n'est pas en ce sens-là que nous affirmons le « Dieu transcendant ». Nul plus que saint Thomas n'a connu et affirmé la véritable immanence de Dieu. Mais en même temps qu'il affirme cette immanence si absolue et si intime, il revendique hautement, contre les panthéistes, la « transcendance » de l'être divin. Il veut que nous gardions le mot de « distance » quand il s'agit de Dieu par rapport à la créature. C'est même une distance infinie que nous revendiquerons pour Dieu, « en ce sens que tout être créé, soit dans l'ordre de la nature, soit même dans l'ordre de la grâce, ne saurait être con-

paré en dignité et en perfection à la nature divine ». C'est donc en raison de son excellence que Dieu est dit être à une distance infinie de la créature, comme c'est « pour la même raison que nous le disons souverainement transcendant et au-dessus de tout ». Immanence absolue et transcendance souveraine, telle est donc, en deux mots, la vraie notion de l'Être divin dans ses rapports avec tout être créé.

L'*ad quartum* est intéressant. Il nous apprend à manier avec précaution cette fameuse parole que « Dieu est ou n'est pas dans les démons ». « Dans les démons, il faut distinguer deux choses : leur nature et la méchanceté de leur libre arbitre. Leur nature est de Dieu; mais leur méchanceté ne l'est pas. Et voilà pourquoi », ce mot de *démons* étant pris surtout pour désigner leur méchanceté, « nous ne devons pas concéder » purement et simplement, ou « d'une façon absolue, que Dieu soit dans les démons; il y faut toujours une addition : en tant qu'ils participent telle nature ». Il en est de même pour les méchants. « Quant aux choses qui ne comportent pas une nature viciée par le péché, il faut dire d'une façon absolue que Dieu se trouve en elles » toutes.

Dieu est en toutes choses. Il n'est pas un seul être, parmi les êtres qui sont, qui ne soit pour ainsi dire tout pénétré de la vertu divine. Tout ce qui est, depuis les étoiles du firmament jusqu'au brin d'herbe et à l'atome, tout cela n'est que parce que Dieu est en lui et le retient constamment pour qu'il ne retombe pas dans cet abîme du néant d'où Il l'a tiré et sur lequel Il le retient par sa vertu toute-puissante. — Dieu est en toutes choses. S'ensuit-il qu'Il soit partout? Dieu qui est en toute chose, est-Il aussi en tout lieu?

Telle est la seconde question qu'aborde maintenant saint Thomas.

Article II.

Si Dieu est partout?

Naturellement toutes les difficultés se tirent ici de la localisation. C'est même uniquement pour les expliquer et les résoudre que l'article a été posé. — La première objection remarque que cette expression « *être partout*, signifie être en tout lieu. Or Dieu ne saurait être en tout lieu, puisqu'Il ne peut être en aucun lieu ». Il est, en effet, incorporel; et, « au témoignage de Boèce, en son livre *des Semaines* (au commencement) les êtres incorporels ne peuvent être dits dans un lieu. Donc Dieu n'est pas partout ». — La seconde objection observe qu'« il en est du lieu, par rapport aux choses fixes, comme du temps par rapport aux choses mobiles et qui passent. Or un point indivisible se rapportant au mouvement ou à l'action ne peut pas être » en plusieurs moments de la durée, « en divers temps ». « Donc ce qui est indivisible dans l'ordre des choses fixes ne se peut pas trouver » en plusieurs portions de l'espace ni, à plus forte raison, « en tous lieux ». « Puis donc que l'Être divin est souverainement fixe et permanent, il ne se peut pas que Dieu soit en plusieurs lieux. Il n'est donc pas partout ». La réponse à cette objection fera mieux saisir l'objection elle-même. — La dernière objection dit que « ce qui est tout entier en un lieu déterminé n'a rien de lui-même en dehors de ce lieu. Or, si nous supposons que Dieu soit en un endroit déterminé, Il y sera tout entier, puisqu'Il n'a pas de parties. Donc il n'y aura rien de Lui en dehors de ce lieu ». Et par conséquent il est impossible que Dieu soit simultanément en tous lieux, c'est-à-dire partout. « Donc Dieu n'est pas partout ».

L'argument *sed contra* apporte la parole de Dieu même, au livre de Jérémie (ch. XXIII, v. 24) : « *J'emplis le ciel et la terre* », c'est-à-dire tout. Il est donc partout. — On voit, par ce texte, que la conclusion actuelle est de foi, et de foi purement et simplement divine.

Au corps de l'article, saint Thomas commence par préciser la question qui nous occupe ; et puis il la résout. « Comme, nous dit-il, le lieu » n'est pas un pur néant, mais qu'il « est quelque chose, être dans un lieu se pourra entendre d'une double manière : ou comme une chose se trouve en une autre chose, à quelque titre que ce soit, et, par exemple, comme les accidents du lieu se trouvent dans le lieu » qui est leur sujet, leur support ; « ou selon le mode propre au lieu, et comme les êtres localisés sont dans le lieu » qui les localise. « Soit de l'une soit de l'autre de ces deux manières, Dieu peut être dit, en un certain sens, se trouver en tout lieu, ou partout. D'abord, parce que c'est Lui qui donne et conserve à tout lieu son être et sa vertu *locative*. Il est donc en lui comme Il est en toutes choses qu'Il a créées et qu'Il conserve. Secondement, parce que les choses localisées sont dites être en un lieu pour ce motif qu'elles le remplissent. Or précisément il n'est aucun lieu que Dieu ne remplisse ; non pas, il est vrai, à la manière dont les corps remplissent un lieu ; car les corps sont dits remplir un lieu en ce sens qu'ils ne souffrent pas avec eux d'autre corps en ce même lieu. Pour Dieu, il n'en est pas ainsi. De ce qu'Il emplit tout, il ne s'ensuit pas que rien autre que Lui ne s'y puisse trouver. Bien au contraire, c'est pour ce motif qu'Il est dit remplir tout, parce que c'est Lui qui cause en tout lieu l'être des corps qui s'y trouvent placés et le remplissent ». — C'est donc toujours en raison de sa causalité souveraine et universelle que Dieu est dit être partout, comme c'était pour la même raison que nous le disions être en tout.

L'*ad primum* fait observer que si « les êtres incorporels sont dits n'être pas dans un lieu », ce n'est pas qu'ils n'y soient en aucune manière ; « c'est qu'ils n'y sont pas à la manière des corps, par contact de leurs parties quantitatives ; ils s'y trouvent par contact de leur vertu ».

L'*ad secundum* complète cette explication. Il distingue une « double sorte d'indivisibles. Il y a l'indivisible qui appartient à la quantité continue qu'il termine ; par exemple, le point pour les choses fixes, l'instant ou le moment pour les choses successives. Et cet indivisible, s'il s'agit du point, ayant un site déterminé, ne saurait être en plusieurs parties du lieu ou en plusieurs

endroits ; de même, s'il s'agit du moment ou de l'instant, comme ils comportent un certain ordre déterminé dans la succession du mouvement ou de l'action, ils ne peuvent se trouver en plusieurs parties du temps. Mais il est une autre sorte d'indivisible, qui est dit tel parce qu'il est en dehors et au-dessus de toute quantité et de tout continu. C'est ainsi que Dieu, et les anges, et notre âme sont dits indivisibles. Or, il est évident qu'un tel indivisible ne s'appliquera pas », ne s'adaptera pas « à la quantité, comme s'il était du même ordre, comme s'il en faisait partie ; il s'y appliquera par le contact de sa vertu. Donc, selon que par sa vertu il atteindra un ou plusieurs corps, un corps grand ou petit, on dira qu'il se trouve en un seul lieu ou en plusieurs, en un petit ou en un grand ».

L'*ad tertium* complète encore l'*ad secundum* comme l'*ad secundum* complétait l'*ad primum*, et donne le dernier mot pour expliquer comment Dieu, qui est un être éminemment simple, se peut trouver en plusieurs lieux. Saint Thomas commence par définir le mot *tout*. « On appelle quelque chose *un tout*, par rapport à ses parties. Or, il y a des parties de deux sortes : les parties essentielles et les parties quantitatives. Les parties essentielles sont celles que requiert l'essence ou la définition d'un être ; par exemple, la matière et la forme qui sont les parties du composé, le genre et la différence qui sont les parties de l'espèce. Les parties « quantitatives », comme le nom l'indique, « sont celles » qui forment une quantité ou « en lesquelles une quantité se divise ». Ceci posé, saint Thomas dit : « Lorsqu'il s'agit d'un tout quantitatif, s'il se trouve tout entier en un lieu donné, il est clair qu'aucune de ses parties ne sera en dehors de ce lieu ; car sa quantité à lui est mesurée par la quantité », c'est-à-dire par les dimensions « du lieu »; « et il faut donc qu'à la totalité de la quantité corresponde la totalité du lieu. Mais s'il s'agit de la totalité d'essence, il n'en est plus de même; car « la totalité d'essence n'est pas proportionnée à la totalité du lieu. Il n'est donc pas nécessaire que ce qui se trouve tout entier, d'une totalité d'essence, en un lieu donné, ne soit pas du tout en dehors de ce lieu. On peut se rendre compte de ceci, même en considérant les formes accidentelles », subjectées pourtant dans la quantité,

et « qui », en raison de cela, « peuvent être dites d'une certaine manière et accessoirement quantitatives. La blancheur, par exemple, à ne considérer que la raison essentielle de blancheur, est tout entière en chaque point déterminé d'une surface blanche; bien que, à considérer la totalité quantitative qu'elle a accessoirement, on ne puisse pas dire qu'elle est tout entière en chaque point de la surface ». Si donc nous supposons « des êtres en qui ne se trouve que la totalité d'essence, et nullement, ni de soi ni d'une façon accessoire, la totalité quantitative », ils se pourront trouver tout entiers dans le tout d'un corps ou d'un lieu quelconque et tout entiers en chacune de ses parties. Or, « c'est le cas des substances incorporelles. Et c'est pourquoi, de même que l'âme est tout entière en chaque partie du corps, de même Dieu est tout entier en toutes choses et en chacune d'elles ». Il est tout entier en tout et tout entier partout.

Dieu est en toutes choses et Il est en tout lieu. Mais comment y est-Il? Est-ce d'une seule manière ou en plusieurs façons; et est-Il également en toutes choses, ou, en certaines, d'une façon plus spéciale?

Telle est la question que se pose maintenant saint Thomas et qu'il va résoudre à l'article suivant.

Article III.

Si Dieu est partout par son essence, par sa présence et par sa puissance?

Pour correspondre exactement à la portée de l'article, le titre devrait comprendre quelque chose de plus. Il faudrait ajouter : « et, en certains êtres, d'une façon spéciale, par la grâce ». Saint Thomas, en effet, traite ce dernier point, non moins que les trois premiers, soit dans le corps de l'article, soit dans les objections. — Nous avons ici quatre objections et chacune d'elles tend à infirmer l'un des quatre points qu'il s'agit d'établir. — La première s'étonne qu'on veuille « mêler Dieu à l'essence de quelque

chose que ce soit, mélange que semble entraîner cette expression : que Dieu est dans les autres êtres par essence ; cela semble dire, en effet, qu'Il fait partie de leur essence ». — La seconde objection ne voit pas trop pourquoi on parlerait de « présence », après avoir parlé d'« essence ». « Être présent à quelque chose, c'est ne pas en être absent. Mais il est évident que si Dieu est par essence dans les choses, Il n'en est pas absent. C'est donc inutile de parler encore de présence ». — La troisième objection veut exclure l'allusion à la « puissance ». « De même, en effet, que Dieu est le principe de toutes choses par sa présence, Il l'est aussi par sa science et par sa volonté. Si donc nous ne disons pas que Dieu soit dans les choses par sa science et par sa volonté, pourquoi dire qu'Il y est par sa puissance ? » — Enfin, la quatrième objection ne comprend pas l'addition que nous mentionnions tout à l'heure et qui consiste à assigner un mode spécial de présence « selon la grâce ». « La grâce, en effet, n'est pas la seule qualité qui s'ajoute à la nature ; il y a une foule d'autres perfections qui s'y surajoutent aussi. Si donc nous disons que Dieu se trouve en certains êtres, d'une façon spéciale, par la grâce, il en faudra dire autant de toutes les autres perfections, et assigner, selon chacune d'elles, un mode spécial de présence », ce que personne n'admet. Donc, il n'y a pas à parler de ce mode spécial qui est la grâce.

L'argument *sed contra* est un texte de saint Grégoire, inséré, à propos du v. 17, ch. v, du *Cantique des cantiques*, dans la *Glose ordinaire*, sorte de commentaire classique de l'Écriture au Moyen âge. Ce texte dit que *Dieu est d'une façon commune en toutes choses par sa présence, par sa puissance, par sa substance :* et qu'*Il est d'une façon plus intime, en quelques êtres, par sa grâce.*

Le corps de l'article est superbe, d'une clarté, d'une ampleur, et en même temps d'une simplicité admirables. Saint Thomas commence par poser une distinction qui lui permettra de justifier, d'abord, le mode spécial de présence par la grâce ; puis, les trois modes généraux qui s'étendent à tout. — « Dieu, nous dit-il, se peut trouver en une chose de deux façons : ou bien par mode de cause efficiente ; et ainsi Il se trouve en toutes choses

qui ont été créées par Lui ; ou bien à la façon dont l'objet de l'opération est dans le sujet qui opère ; mode de présence qui est le propre des opérations de l'âme, selon que l'objet connu est dans le sujet qui connaît et l'objet aimé dans le sujet qui aime. De cette seconde manière, Dieu est dit se trouver d'une façon toute spéciale dans ses créatures intelligentes qui le connaissent et qui l'aiment soit d'une façon actuelle, soit d'une façon habituelle. Et parce que cette connaissance et cet amour » — il s'agit ici d'une connaissance et d'un amour d'ordre spécial, ainsi que nous le verrons plus tard dans le traité de la grâce auquel saint saint Thomas nous renvoie — « sont le propre effet de la grâce en toute créature intelligente », de là vient qu'on appelle ce mode spécial de présence la présence par la grâce, auquel sens « Dieu est dit se trouver dans ses saints par la grâce ». — Pour ce qui est de la façon commune dont Dieu est dit se trouver en toutes choses créées par Lui, et qui se subdivise en trois, voici comment saint Thomas l'explique et la justifie. « Considérons, nous dit-il, ce qui se passe dans les choses humaines. Un roi, par exemple, sera dit être dans tout son royaume, en ce sens que, dans le royaume, par sa puissance, il atteint tout. Et cependant on ne peut pas dire que, dans le royaume, tout soit en sa présence. C'est qu'en effet on dit d'une chose qu'elle est en présence de quelqu'un quand elle tombe sous son regard. On dira donc d'un être qu'il est présent en telles ou telles choses suivant que ces diverses choses ne dépasseront pas la portée actuelle de son regard. Mais le regard lui-même dépasse, et de beaucoup, le rayon actuel du lieu que l'homme occupe par sa substance ». De même donc qu'on ne pouvait pas dire que l'homme fût par sa présence en toutes les choses où il était par sa puissance, de même on ne peut pas dire qu'il soit par sa substance en tout ce où il se trouve par sa présence. « Il n'est par sa substance ou par son essence que là où sa substance se trouve ». Donc, il y a, parmi les hommes, trois modes d'être en quelque chose : ou par sa puissance, ou par sa présence, ou par son essence. Et ces trois modes se distinguent l'un de l'autre ; ils se peuvent prendre séparément, et on les trouve assez souvent l'un sans l'autre.

Ceci posé, et appliquant à Dieu ce que nous constatons parmi nous, il s'est trouvé des hommes qui ont refusé à Dieu soit l'un, soit l'autre de ces divers modes de présence en ce qui n'est pas Lui. — « Les Manichéens », d'abord, et, en général, tous les gnostiques, « ont refusé d'admettre que les choses matérielles et corporelles fussent soumises à la puissance de Dieu. Ils restreignaient cette puissance aux seules choses spirituelles et immatérielles, laissant tout le reste à la puissance d'un principe contraire », le principe du mal. « Contre eux, donc, il a été nécessaire d'affirmer que Dieu est en toutes choses et en tous lieux par sa puissance. — D'autres, tout en accordant que la puissance de Dieu se pouvait étendre à tout, n'admettaient pas » et n'admettent pas (car cette erreur a des partisans, et plus qu'on ne pense, même de nos jours), « que la providence de Dieu s'occupât des choses infimes ». Ils trouvaient et trouvent indigne de sa Majesté infinie de le faire veiller ainsi et prendre garde à des choses si basses, si petites. « C'est en leur nom qu'il est dit au livre de Job (ch. XXII, v. 14) : *Il vit sur la voûte du ciel et ne s'occupe pas de ce qui nous regarde.* Contre eux, il a fallu dire que Dieu était en toutes choses par sa présence. » — « Enfin, il s'est trouvé des hommes qui, sans rien soustraire à la providence de Dieu », ont pensé néanmoins que l'être divin n'était pas en contact immédiat avec tout être créé; car ils « croyaient que tout être n'avait pas été, n'était pas immédiatement produit par Dieu, mais que certains êtres supérieurs, précédemment créés, avaient ensuite créé tout le reste ». C'est l'erreur spéciale des gnostiques avec leurs *éons*. « Contre eux, il a fallu dire que Dieu était présent partout par son essence ». — « Ainsi donc, conclut saint Thomas, Dieu est en toutes choses par sa puissance, en ce sens que sa puissance s'étend à tout; Il est en toutes choses par sa présence, en ce sens que toutes choses sont à nu et à découvert devant ses yeux; Il est en toutes choses par son essence, en ce sens qu'Il se trouve en toutes choses, influant continuellement l'être à tout ce qui est ». — Voilà, certes, un magnifique corps d'article, et dont on peut tirer, au point de vue pratique, les plus douces et les plus utiles conséquences.

L'*ad primum* fait remarquer que « si nous disons Dieu présent en toutes choses par son essence, nous n'entendons pas dire qu'Il fasse Lui-même partie de leur essence. Nous voulons dire que son être, à Lui, est la cause de tout être créé et doit, par suite, se trouver avec tout être créé » dans un contact immédiat de vertu et de substance.

L'*ad secundum* fait observer qu'être en une chose par sa substance n'est pas s'y trouver par sa présence. La preuve en est que, dans les choses humaines, ces deux modes sont séparés ou peuvent l'être. « Nous avons montré, en effet, qu'une chose était dite en présence de quelqu'un dès là qu'elle tombait sous son regard, alors que cependant elle pouvait en être éloignée quant à la réalité de sa substance. Et c'est pourquoi il a fallu distinguer deux modes spéciaux : l'essence et la présence ».

L'*ad tertium* précise une différence très à noter entre la science, la volonté et la puissance. « Il est essentiel à la science et au vouloir que l'objet connu soit en celui qui connaît et l'objet aimé en celui qui aime. Aussi bien, dans l'ordre de la science et de la volonté, on dira des choses qu'elles sont en Dieu plutôt que Dieu en elles. La puissance, au contraire, dit essentiellement un principe d'action se terminant à quelque chose d'extrinsèque, et de là vient qu'en raison de sa puissance, tout agent dit un rapport et une application de sa vertu à quelque chose d'extérieur. C'est pour ce motif que la puissance peut faire naître un mode spécial d'être en un autre », en quelque chose d'extérieur à soi.

L'*ad quartum* n'accepte pas qu'« aucune autre perfection surajoutée à la nature », en dehors de la grâce, « fasse habiter Dieu en nous, à titre d'objet connu et aimé »; nous avons déjà noté qu'il s'agit ici d'une connaissance et d'un amour autres que l'amour et la connaissance ordinaires. « Et c'est pourquoi seule la grâce crée un mode spécial de présence et d'habitation de Dieu en nous ». — En terminant, saint Thomas observe qu'« il y a un autre mode, unique celui-là, qui fait être Dieu d'une manière tout à fait exceptionnelle dans l'homme : c'est le mode de l'union » hypostatique, dans le mystère de l'Incarnation.

Mais nous n'avons pas à en parler ici. « Il en sera traité en son lieu », dans la 3ª pars.

Dieu est en toutes choses; Il est en tout lieu, Il remplit tout de l'immensité de son Être, et il n'est absolument rien qui échappe soit à sa puissance, soit à son regard, soit au contact de sa vertu et de sa substance. — Etre ainsi partout et en tout, est-ce le propre de Dieu; ou bien y a-t-il quelque chose en dehors de Lui qui le puisse revendiquer de même?

Telle est la dernière question que se pose maintenant saint Thomas.

Article IV.

Si d'être partout est le propre de Dieu?

Cet article nous va montrer ce que peut jeter de lumière sur une question même très obscure et très délicate une distinction mise à point. — Nous avons six objections. — La première rappelle qu'au témoignage d'« Aristote, dans son premier livre des *Seconds analytiques* (ch. XXXI, n. 1; de S. Th., leç. 42) », on « définit l'universel ce qui est partout et toujours; de même pour la matière première : dès là quelle se trouve dans tous les corps, elle est partout. Or, ni l'un ni l'autre ne peuvent être confondus avec Dieu. Donc il n'y a pas que Dieu à pouvoir être partout ». — La seconde objection, après avoir déclaré que « le nombre est dans les choses nombrées », rappelle que « l'univers tout entier est constitué avec nombre, ainsi qu'il est dit au livre de la Sagesse » (ch. XI, v. 21; — nous avons déjà expliqué ce verset); d'où l'on infère qu'« il est au moins un nombre qui est dans tout l'univers et par conséquent partout ». — La troisième objection cite la pensée d'« Aristote, en son premier livre du *Ciel et du Monde* (ch. I, n. 4; de S. Th., leç. 2), affirmant que l'univers dans son ensemble forme un tout d'ordre corporel, parfait. Or, il est bien évident que l'ensemble de l'univers est partout, puisque le lieu n'existe pas en dehors de cet ensemble. Donc il n'y a pas que Dieu à être partout ». — La quatrième

objection fait la supposition d'« un corps qui serait infini » et qui, évidemment, « serait partout; car on ne pourrait imaginer un lieu quelconque en dehors de lui. D'où il suit qu'il n'y a pas que Dieu, semble-t-il, à pouvoir être partout ». — La cinquième objection argue dans l'hypothèse, si chère à beaucoup de philosophes anciens et modernes, d'après laquelle le monde ne serait qu'un grand tout vivant d'une même vie. « Cela supposerait donc qu'il aurait une âme », c'est-à-dire un principe de vie. « Or, d'après saint Augustin, au sixième livre *de la Trinité* (ch. VI) *l'âme est tout entière dans tout le corps et tout entière en chacune de ses parties.* Il s'ensuit que l'âme du monde serait partout. Et donc il n'y aurait pas que Dieu seul à être ainsi ». — Enfin, la sixième objection apporte encore une parole de saint Augustin, en son épître à Volusien (ép. 137, ch. II), où il dit que « l'*âme, où elle voit, là elle sent: où elle sent, là elle vit*; *où elle vit, là elle est* »; d'où elle infère que « l'âme est partout », puisque « sa vue s'étend quasi partout; ne voit-elle pas successivement tout le ciel dans son ensemble? » Donc Dieu n'est pas le seul à être partout.

L'argument *sed contra* est un texte de « saint Ambroise, dans son livre *de l'Esprit-Saint* (liv. I, ch. VII) » où il est « dit : *Qui osera appeler créature l'Esprit-Saint qui est en tous et partout et toujours : ce qui précisément est le propre de la divinité* ». — On le voit, ce texte de saint Ambroise est l'affirmation expresse de la vérité qu'il s'agissait d'établir.

Au corps de l'article, saint Thomas pose d'abord et précise cette même vérité; puis, il l'explique et la prouve. Il l'énonce, en la précisant, comme il suit : « Nous devons dire que d'être partout premièrement et par soi, est le propre de Dieu ». Dans cette proposition, les deux termes essentiels sont « premièrement » et « par soi ». C'est d'eux que tout dépend. Il était donc capital de les bien saisir. Et voilà pourquoi saint Thomas consacre, à les expliquer, la plus grande partie de son corps d'article. — Or « dire qu'une chose se trouve partout premièrement, c'est dire qu'elle s'y trouve », non pas en raison de ses parties, mais « en raison » de tout son être, « de toute elle-même »; « si, en effet, on la dit être partout, parce que selon

ses diverses parties elle occupera la diversité de tous les lieux, on ne peut pas dire qu'elle soit partout premièrement ou de premier abord, « parce que ce qui convient à un être en raison de ses parties », convient d'abord à ses parties, et « ne lui convient à lui qu'en second lieu ; c'est ainsi que si l'homme est dit blanc parce qu'il a les dents blanches, ce n'est pas à lui d'abord, mais aux dents que convient ou que s'applique la blancheur ». — De même, « attribuer à un être l'ubiquité » ou le fait d'être partout « comme lui convenant par soi, c'est le lui attribuer sans condition, sans qu'il soit nécessaire de supposer une addition faite à sa nature ou à son état ; sans quoi, le grain de millet pourrait être dit se trouver partout, à supposer qu'il fût seul à exister dans le monde. Par soi, donc, l'ubiquité convient à un être, quand il convient à cet être de se trouver partout, quelque hypothèse que l'on fasse ». — Cette distinction posée, ou plutôt ces deux notes exigées et expliquées (et on peut voir à leur sujet la leçon 4 du quatrième livre des *Physiques*), saint Thomas n'a pas de peine à prouver qu'« être ainsi partout est le propre de Dieu ». « Il n'y a que Lui, en effet, qui doive nécessairement et sans condition exister en tout lieu, supposerait-on d'ailleurs une infinité d'autres lieux en plus de ceux qui existent actuellement. C'est qu'en effet rien ne peut exister », de quelque nature ou en quelque nombre qu'on le suppose, « si ce n'est par Lui », sans que Dieu ne soit immédiatement en lui pour lui infuser continuellement tout l'être qu'il a. D'autre part, Dieu, nous l'avons montré, partout où Il se trouve, s'y trouve tout entier, selon tout Lui-même et non pas en raison de ses parties, puisqu'Il n'a pas de parties, étant souverainement simple. « Il s'ensuit que d'être partout premièrement et par soi, appartient à Dieu et n'appartient qu'à Lui, parce que, quel que soit le nombre des lieux que l'on pose, il faudra qu'en chacun Dieu se trouve, non pas selon ses parties, mais selon tout Lui-même ».

L'*ad primum* dit que « sans doute l'universel et la matière première sont partout ; mais ils n'y constituent pas un seul et même être » ; ils ne sont partout qu'en raison d'une multitude d'individus (Cf. q. 3, art. 5, corps d'article, 3e raison).

L'*ad secundum* nous avertit que « le nombre étant » une espèce

de quantité, et la quantité étant « un accident », il ne se peut pas que le nombre soit en un lieu par soi ; il « n'y est que par voie d'accident ». De plus, « ce n'est pas selon tout lui-même qu'il est en chacun des êtres nombrés ; ce n'est qu'en raison de ses parties. Il ne peut donc pas être partout ni premièrement ni par soi ». C'est dire qu'il n'a aucune des deux notes requises au corps de l'article.

L'*ad tertium* fait une réponse analogue pour ce tout qu'on nomme l'univers. « Il est partout ; mais non pas premièrement, car il n'est pas tout entier en chaque lieu ; il n'y est qu'en raison de ses parties. Il n'y est pas non plus par soi ; car si l'on suppose d'autres corps en dehors de lui, il ne serait déjà plus en eux ». Donc ni premièrement ni par soi.

L'*ad quartum* accorde que « si on supposait un corps infini, il serait partout » et, d'une certaine manière, par soi ; « mais » il n'y serait pas premièrement ; « il n'y serait qu'en raison de ses parties ».

L'*ad quintum* note que ce serait l'inverse « pour l'âme du monde, à supposer que le monde fût un seul tout animé et vivant ; elle serait partout premièrement, mais par voie d'accident », en raison du corps qu'elle anime et non en raison d'elle-même.

L'*ad sextum* dissipe l'équivoque qui faisait qu'on abusait de la parole de saint Augustin. Cet *ad sextum* est très net. Saint Thomas nous y apprend comment on peut dire, à ne tenir compte que de l'objet, que l'homme voit et sent dans le ciel, sans que pourtant on puisse dire qu'il vit ou qu'il est dans le ciel. « Quand on dit que l'âme voit quelque part, on peut entendre cela de deux façons. — On peut l'entendre selon que cet adverbe *quelque part* détermine l'acte de voir, du côté de l'objet. Et ainsi il est vrai que si l'âme voit le ciel, elle voit dans le ciel ; on dira, pour la même raison, qu'elle sent dans le ciel. Il ne s'ensuit pourtant pas qu'elle vive dans le ciel ou qu'elle y soit, parce que le fait de vivre ou d'être ne dit pas un acte se terminant à un objet extrinsèque. — On peut aussi entendre cette expression, selon que l'adverbe détermine l'acte de voir en tant qu'il procède ou qu'il émane du sujet qui voit ». Et c'est en ce sens que la parole de saint Augustin se doit entendre. « En ce

sens, en effet, il est vrai que l'âme. où elle sent et où elle voit, là elle est et vit. Mais il ne s'ensuit plus », la chose ainsi entendue, « qu'elle soit partout ».

Après avoir établi que Dieu est, en nous appliquant à rechercher comment Il est ou plutôt comment Il n'est pas, afin de connaître ce qu'Il est ou du moins ce qu'il faut écarter de son Être, nous avons exclu de l'Être divin toute composition. Dieu nous est apparu au plus haut sommet du dégagement, de la pureté, de la sainteté, en entendant par là l'exclusion de toute composition, de tout mélange. Et de peur que cette simplicité souveraine ne nuisît, dans nos esprits, à l'idée de la perfection divine, nous nous sommes aussitôt enquis de sa perfection ; de laquelle découlait tout naturellement pour Dieu la raison d'être bon ; puisque, nous l'avons montré dans une question spéciale, la bonté d'un être est en raison directe de sa perfection. Et parce que dans les êtres corporels la raison d'infini semble être en raison inverse de leur perfection, nous nous sommes appliqués à montrer dans quel sens nous pouvions et nous devions dire de Dieu qu'Il est infini, sans nuire en aucune manière à l'idée de sa perfection, en l'affirmant, bien plutôt, d'une façon souveraine. Enfin, comme, pour nous, à l'idée d'infini se joint et se rattache la possibilité ou le fait de se trouver partout, nous nous sommes enquis, dans une dernière question, de l'ubiquité divine. — Toutes ces choses ont été étudiées à l'occasion et en raison de la simplicité divine, qui était, dans la voie d'exclusion où nous nous proposions d'entrer pour mieux connaître Dieu, le premier pas que nous devions faire. — Il nous faut maintenant faire un pas de plus dans cette même voie ; et, après avoir exclu de l'Être divin toute composition, exclure aussi de Lui ce qui se rattache au mouvement. Ici, deux questions se présentent à nous : celle de l'Immutabilité divine, et puis celle de l'Éternité, qui en est le corollaire. — Et d'abord, celle de l'Immutabilité. C'est la question suivante.

QUESTION IX.

DE L'IMMUTABILITÉ DE DIEU.

Cette question comprend deux articles :
1° Si Dieu est tout à fait immuable?
2° Si d'être immuable est le propre de Dieu?

Article Premier.

Si Dieu est tout à fait immuable?

Le mot « tout à fait » n'est pas inutile. C'est sur lui, comme nous le verrons à l'article suivant, que repose toute la question. — Ce premier article n'est introduit ici que pour rappeler certains principes et exclure certaines objections, d'où résultera pour nous la facilité d'établir dans tout son jour la splendide vérité de l'article second. — Les trois objections que se pose saint Thomas sont toutes trois tirées de la sainte Écriture; il était important d'expliquer ces divers textes, afin de montrer par la solution des textes les plus difficiles comment se peuvent et se doivent expliquer tous les passages de même nature. — La première objection n'est pas, à proprement parler, un texte de la sainte Écriture; mais c'est à l'occasion d'un passage de la Genèse qu'ont été écrites par saint Augustin les paroles que s'objecte saint Thomas, et d'après lesquelles il semblerait qu'il y a en Dieu un certain mouvement, une certaine mutation. Saint Augustin, en effet, écrivait, dans son huitième livre *super Genesim ad litteram* (ch. xx) : *L'Esprit créateur se meut, sans que ce soit à travers les lieux et dans une durée de temps.* — La seconde objection est un texte du livre de la *Sagesse* (chapitre vii, v. 24), où il est dit que « la sagesse *l'emporte en mobi-*

lité sur tout ce qui est mobile; et Dieu précisément n'est autre que la sagesse même. Donc Dieu n'est pas immuable ». — La troisième objection, fort jolie, cite la parole de saint Jacques (chapitre IV, v. 8), disant : *Approchez de Dieu et Il approchera de vous :* d'où elle infère que si « de s'approcher et de s'éloigner est une preuve de mouvement », donc « Dieu n'est pas immuable ». — Saint Thomas aurait pu ajouter une quatrième objection, tirée du côté de la création, comme il le fait dans son Commentaire sur le premier livre des *Sentences* (Dist. 8, q. 3, art. 1); mais il a mieux aimé réserver cette difficulté pour plus tard. Du reste, elle se trouvera implicitement résolue par l'*ad tertium*.

L'argument *sed contra* est une belle parole de la sainte Écriture, dite par Dieu au prophète *Malachie* (chapitre III, v. 6) : *Je suis Iahveh, je ne change pas !*

Au corps de l'article, saint Thomas nous prévient que « de tout ce que nous avons dit jusqu'ici, il résulte que Dieu est tout à fait immuable ». On le peut montrer à l'aide de trois raisons : premièrement, parce qu'Il est le premier Être ; secondement, parce qu'Il est souverainement simple ; troisièmement, parce qu'en Lui se trouve la plénitude de la perfection. — « Nous avons montré plus haut (q. 2, art. 3) qu'il est un premier Être, que nous appelons Dieu, et que ce premier Être doit être acte pur, sans aucun mélange de puissance, parce que la puissance en tant que telle suppose un certain acte qui lui est antérieur. Puis donc qu'en tout être qui change, quelle que soit d'ailleurs la nature du changement, se trouve nécessairement quelque puissance, il s'ensuit que Dieu », Être premier ou acte pur, « ne peut changer en aucune manière », qu'Il est tout à fait immuable. — « Dieu est souverainement simple, c'est-à-dire qu'il n'y a en Lui aucune composition, de quelque nature qu'on la suppose ». Il n'est donc pas possible d'imaginer en Dieu plusieurs parties dont l'une demeurerait tandis que l'autre passerait. Or, « en tout être qui change, il faut trouver cela : un quelque chose qui passe et un quelque chose qui demeure ; c'est ainsi qu'une chose blanche qui devient noire demeure quant à sa substance ; et donc en tout ce qui change nous devons trouver une certaine composition. Il s'ensuit que Dieu », qui est souverainement sim-

ple, « ne peut absolument pas être soumis au changement ». — Enfin, « Dieu est au sommet de toute perfection ; Il est infini, et en Lui se trouve la plénitude de l'être. Il s'ensuit qu'il n'y a rien », en dehors de Lui, « qu'Il puisse acquérir ou qu'Il puisse atteindre alors qu'auparavant Il ne l'atteindrait pas ». Il a tout déjà et d'une façon suréminente. Si donc tout mouvement, tout changement a pour but d'acquérir quelque chose, une perfection, qu'on n'avait pas, il s'ensuit que Dieu, ayant tout de par son fond, ne peut aucunement changer ou se mouvoir. Il est donc totalement immuable. — La splendide vérité ! Et comme elle fait du bien à l'âme, comme elle est consolante ! Dieu est totalement immuable. Que nous importe, dès lors, que tout change autour de nous, puisque au-dessus de nous se trouve quelqu'un pour qui nous sommes faits, et qui, Lui, ne change pas. Nous nous donnons beaucoup de mal, nous nous tourmentons beaucoup pour arriver à ces multiples fins que nous nous proposons toujours et qui toujours nous échappent ; et nous oublions que nous sommes les enfants de Celui qui possède en Lui la plénitude de tout bien, et qui, partant, n'a pas à chercher en dehors de Lui. Se suffisant pleinement à Lui-même, il se repose éternellement dans l'immuable sérénité de son Être et de ses perfections infinies. S'appuyer sur Lui, ne chercher que Lui, ne serait-ce pas participer en quelque manière à son immuable et inaltérable sérénité ? C'est ce que faisaient les saints ; et cela nous explique leur calme tout divin que rien ne parvenait à troubler. On connaît le mot de sainte Thérèse : « Dieu ne change pas ! » Elle en avait fait sa devise et comme son ancre d'inaltérable joie au milieu des fluctuations incessantes de la vie présente. — En finissant son corps d'article, saint Thomas nous fait remarquer que la grande vérité qu'il vient d'établir est si éblouissante de clarté qu'elle a contraint « plusieurs esprits », même « parmi les anciens philosophes » pourtant si ignorants des choses de Dieu, et qui, « forcés par l'évidence, avaient affirmé que le premier principe des choses était immuable ».

L'*ad primum* accorde qu'en un certain sens il est permis de dire que « Dieu se meut, qu'il y a du mouvement en Lui. Mais alors on prend le mot mouvement, non pas au sens où nous le

prenons maintenant et où on le prend d'ordinaire, c'est-à-dire au sens d'un acte qui perfectionne un être en puissance, mais au sens général d'acte ou d'opération. C'est ainsi que l'entendaient Platon et saint Augustin; et, dans ce sens », Aristote lui-même concède que « Dieu se meut, c'est-à-dire qu'Il agit, qu'Il opère, non d'une action et d'une opération quelconques, mais de ces opérations qui n'emportent aucune imperfection, qui sont au contraire le couronnement et l'achèvement de la perfection. Telles sont les opérations intellectuelles, connaître, vouloir, aimer, et le reste ».

L'*ad secundum* explique la parole du livre de la *Sagesse* où il est dit que *Dieu l'emporte en mobilité sur tout ce qui est mobile*. Cet *ad secundum* est délicieux. « Si la subtilité est attribuée à la sagesse divine, observe saint Thomas, ce n'est que par mode de métaphore; c'est pour signifier qu'elle répand l'influx de son être jusqu'aux dernières limites du monde de la création. Rien, en effet, ne peut être qui ne procède de la divine Sagesse, à titre d'imitation » ou de reproduction, « comme du premier principe qui a tout fait et qui est l'archétype de tout; c'est ainsi d'ailleurs que toute œuvre d'art procède du savoir de l'artiste ». « Ainsi donc », tout procède, tout découle, tout dérive de la divine Sagesse, et « la divine Sagesse est dite par son influx circuler en toutes choses parce qu'il n'est rien qui n'ait été produit par elle et dans un ordre admirable de progression décroissante, depuis les anges les plus sublimes jusqu'aux dernières des créatures qui confinent au néant. C'est un peu comme si nous disions du soleil qu'il descend jusqu'à nous parce que son rayon lumineux vient éclairer ou réchauffer la terre. Auquel sens s'exprimait saint Denys, quand il disait, au premier chapitre de la *Hiérarchie céleste*, que *toute dérivation des manifestations divines arrive jusqu'à nous mue par le Père des lumières* ».

L'exemple va être repris à l'*ad tertium*, et de la façon la plus heureuse. « Si l'on dit, en parlant de Dieu, dans la sainte Écriture, qu'Il s'éloigne ou qu'Il s'approche, ce ne sont là que des expressions figurées, des métaphores ». On veut signifier simplement, par là, que la créature reçoit ou ne reçoit pas l'influx des dons divins. « C'est ainsi que nous disons du soleil qu'il entre

dans la maison ou qu'il en sort, suivant qu'on place ou qu'on enlève l'obstacle qui s'oppose à l'entrée des rayons lumineux. De même pour Dieu. Il est dit s'approcher ou s'éloigner de nous selon que nous percevons l'influx de sa bonté ou que nous avons le malheur de nous y soustraire ». Dieu ne change jamais; seulement, suivant que les créatures sont ou ne sont pas et qu'elles sont de telle ou telle manière, certaines attributions conviennent à Dieu, qui ne lui conviendraient pas sans cela. Mais nous reviendrons plus tard là-dessus.

Dieu est tout à fait immuable. Il ne change ni ne peut changer en quoi que ce soit. Cette vérité est expressément de foi. Nous trouvons dans la sainte Écriture, outre le texte cité à l'argument *sed contra*, divers passages qui ne laissent aucun doute sur ce point. — S'agit-il de la continuité de l'être divin? Nous lisons au livre des Psaumes (Ps. 101, v. 28) : *Toi, tu restes le même, et tes années ne finiront point.* — Pour le lieu et l'espace, nous lisons au livre de Jérémie (ch. XXIII, v. 24) : *J'emplis le ciel et la terre.* — Quant aux modes d'être ou aux changements accidentels, saint Jacques (ch. I, v. 17) nous avertit qu'*en Dieu il n'y a ni changement ni ombre de variation.* — S'il s'agit de la science, nous voyons par l'Ecclésiastique (ch. XXXIX, v. 25) qu'*Il contemple toutes choses, du commencement des siècles à la fin, et qu'il n'est rien de caché devant son regard.* — Enfin, pour ce qui est de ses volontés, nous savons par Isaïe (ch. XL, v. 10) que *son conseil demeure et que toutes ses volontés s'accomplissent.* — Aussi bien le quatrième concile de Latran a-t-il pu déclarer, en parlant de Dieu, qu'Il est immuable, *incommutabilis* (cf. Denzinger, *Enchyridion*, n. 355). Le concile du Vatican (sess. 3, ch. I) devait reprendre le même mot. — Mais si Dieu est immuable au sens que nous avons dit, est-Il le seul à l'être? n'y a-t-il que Lui qui soit absolument à l'abri de toute mutation et de tout changement; ou bien se peut-il trouver en dehors de Lui d'autres êtres qu'on puisse dire ainsi immuables? Tel est l'objet de l'article suivant.

Article II.

Si d'être immuable est le propre de Dieu?

Les trois objections que se pose saint Thomas sont assez intéressantes; ce sont elles qui nous vaudront le magnifique corps d'article que nous allons voir. — La première est tirée du côté des êtres immatériels. Elle rappelle l'enseignement d'« Aristote, au deuxième livre des *Métaphysiques* » (de S. Th., leç. 4; Did., liv. I (a), ch. II, n. 12), où il est « dit qu'en tout être soumis au mouvement nous trouvons la matière. Puis donc qu'au témoignage de plusieurs » (et nous verrons que saint Thomas est de ce nombre), « il est certaines substances créées, comme les anges et l'âme humaine, qui n'ont pas de matière, il s'ensuit que d'être immuable n'est pas le propre de Dieu ». — La seconde objection se tire du côté des bienheureux dans le ciel. Elle observe que « tout ce qui est soumis au mouvement tend vers une certaine fin; par conséquent, ce qui est déjà parvenu à sa fin ultime ne peut plus être en mouvement. Or, il est des créatures, et c'est le cas de tous les bienheureux, qui sont déjà parvenues à leur fin dernière. Donc, il est des créatures qui sont immuables. » — La troisième objection, tirée du côté des formes, cite une parole du « *livre des six Principes* (ch. I; — ce livre est de Gilbert de la Porée, né à Poitiers en 1076, mort évêque de cette ville en 1154) où il est dit que *la forme consiste en une essence simple et invariable;* or, tout ce qui est muable est variable; donc, les formes sont immuables, et, par suite, il n'y a pas que Dieu seul à l'être ».

L'argument *sed contra* est un texte de « saint Augustin, dans son livre *de Natura Boni* », où il est « dit que *Dieu seul est immuable*, et que *tout ce qu'Il a fait, par cela même que c'est tiré du néant, est capable de changement* ».

Au début du corps de l'article, saint Thomas commence par poser sa conclusion : « Dieu seul, dit-il, est tout à fait immuable; il n'y a pas de créature qui ne soit en quelque façon sou-

mise au changement ». Telle est la conclusion qu'il s'agit de démontrer. Et voici comment le fait saint Thomas. Il distingue d'abord « une double sorte de changement ou de mutabilité. Il y a des êtres qui sont dits muables, changeants, en raison de quelque chose de potentiel qui est en eux. D'autres sont dits muables ou changeants, en raison d'une puissance qui se trouve en un autre être ». De cette seconde manière, toutes les créatures doivent être dites muables. « C'est qu'en effet, observe saint Thomas, toutes les créatures, avant qu'elles fussent, n'étaient possibles, quant au devenir, qu'à cause que Dieu les pouvait tirer du néant; rien de créé, en effet, n'est éternel; et, par suite, si tout cela, avant d'être, était apte à être, ce n'était pas en raison d'une puissance active créée, mais seulement en raison de la puissance divine. Mais, de même qu'il dépend de la volonté de Dieu qu'Il appelle les créatures à l'être, de même il dépend de sa volonté qu'Il les conserve dans l'être; pour Lui, en effet, conserver les créatures dans l'être, n'est rien autre que continuer à leur donner l'être. Et c'est à ce point que si Dieu retirait d'elles son action » et cessait un seul instant de leur infuser l'être qu'Il leur a donné au début et qu'Il continue de leur donner sans cesse, à l'instant même, « tout retomberait dans le néant; saint Augustin l'avait parfaitement noté dans son quatrième livre *Super Genesim ad litteram* (ch. XII). Donc, de même qu'avant qu'elles fussent, il était au pouvoir de Dieu de leur donner l'être, de même, maintenant qu'elles sont, il demeure au pouvoir de Dieu qui les a créés de leur retirer l'être et de faire qu'elles ne soient pas. D'où il suit que, par rapport à la puissance qui est en un autre, c'est-à-dire en Dieu, tout être créé a été et demeure susceptible de changement, de mutation : il a pu passer du non-être à l'être; il ne tiendrait qu'à Dieu qu'il repassât de l'être au non-être ».

« Mais s'il s'agit du muable ou de l'immuable considéré en raison d'une certaine aptitude intrinsèque aux divers êtres », ici il faut distinguer; car s' « il est vrai que même alors toute créature soit en un sens muable », rien n'empêche qu'en un certain sens aussi certaines créatures soient dites immuables. Pour cela, observons d'abord qu' « en toute créature nous

pouvons distinguer une double puissance : la puissance passive et la puissance active ». Il s'agit surtout maintenant de la première, de la puissance passive. « Et nous entendons par là, remarque saint Thomas, l'aptitude qu'ont certains êtres à recevoir ce que requiert leur perfection, soit quant au fait d'être, soit quant à l'obtention de leur fin. Si donc nous considérons la mutabilité d'une chose en raison de sa puissance à être, ainsi entendue la mutabilité ne convient pas à toute créature; elle se trouve seulement en ces sortes d'êtres qui, dans leur être, renferment un certain principe potentiel qui est compatible avec leur non-être. C'est ainsi que dans tous les êtres matériels corruptibles se trouve un principe substantiel, la matière, qui est compatible avec la privation de leur forme substantielle actuelle », et partant avec leur non-être substantiel; la matière d'une goutte d'eau qui est maintenant sous la forme substantielle eau, peut parfaitement demeurer après que cette forme aura disparu et fait place, par exemple, aux deux formes substantielles oxygène et hydrogène. Ces sortes d'êtres seront donc en puissance à l'être ou au non-être substantiel ; ils seront muables. « Ils seraient muables aussi quant à l'être accidentel, si, tout en restant eux-mêmes, ils pouvaient indifféremment perdre ou recevoir » telle ou telle qualité, « tel ou tel accident ; c'est ainsi que l'homme, tout en restant homme, peut indifféremment recevoir ou perdre l'attribution de blancheur. Ils ne le seraient pas, s'il s'agit d'un accident découlant tellement des principes essentiels qu'on ne puisse plus, sans lui, garder le sujet ou la substance; ainsi en est-il de la blancheur par rapport à la neige », de la risibilité par rapport à l'homme. Donc, en tout être où se trouve un quelque chose qui peut demeurer lui-même, que cet être ait ou n'ait pas telle ou telle forme substantielle, telle ou telle forme ou qualité accidentelle, en ces sortes d'êtres se trouve la raison de mutabilité, le fait d'être muables. — Que si, par hypothèse, il était des êtres, même matériels, dont la matière cependant serait inséparable de leur forme actuelle, ou substantielle, ou accidentelle, mais qui pourraient eux-mêmes, tout en restant eux-mêmes, indifféremment se trouver en tel lieu ou en tel autre, ces sortes

d'êtres seraient immuables quant à l'être substantiel et quant aux qualités accidentelles; mais ils resteraient muables quant au site ou à l'occupation de tel ou tel lieu; ils seraient susceptibles de mouvement local. C'était là, d'après les anciens, le propre des corps célestes. « Dans les corps célestes, dit saint Thomas, la matière est incompatible avec la privation de la forme, parce que la forme épuise toute sa capacité potentielle; il s'ensuit qu'ils ne sont pas muables quant à leur être substantiel, mais seulement quant à leur être local, et cela veut dire qu'ils sont compatibles avec la privation de tel ou tel lieu, de telle ou telle place qu'ils occupent ». Ce que les anciens disaient des corps célestes est exactement ce que doivent dire les modernes qui n'admettent aucune transformation dans le monde de la matière, si ce n'est les changements ou les variations d'ordre purement local pour les atomes ou les molécules. — Voilà donc pour les êtres matériels. Ils sont tous muables d'une certaine manière, au moins de mouvement local, sinon de mutation substantielle et accidentelle ou qualitative (pour la distinguer d'avec la mutation du lieu qui est aussi un accident).

Mais, en outre des substances matérielles se trouvent « les formes subsistantes ou séparées », pures, par conséquent, de toute matière. Ces substances immatérielles, ces formes pures sont-elles également changeantes et muables, ou bien leur appartient-il quelque degré d'immutabilité en plus? On pourrait croire qu'elles sont en puissance par rapport à l'être, non moins que les substances matérielles, puisque « leur être se distingue d'elles-mêmes » et qu'il est en elles un peu comme l'acte se trouve en ce qu'il actue, qu' « il s'y réfère comme l'acte à la puissance ». « Cependant », remarque saint Thomas, à y regarder de près, on ne doit pas dire, et on ne le peut pas, que les formes subsistantes soient en puissance par rapport à l'être. Nous avons, en effet, défini la puissance dont il s'agit, une certaine aptitude qui permet à un être ou à un principe d'être, de se voir revêtu ou dépouillé de tel ou tel autre principe sans cesse d'être lui-même. Or, « nulle forme subsistante ne supporte la privation de cet acte que nous avons appelé l'être », sans cesser d'être, du même coup. Aussi voyons-nous que par-

tout où la forme est, un certain être est, tandis que ce même être disparaît si la forme est enlevée. C'est dire que toute forme est corrélative à l'être et qu'il n'y a pas en elle puissance au non-être : « l'être, en effet, accompagne toujours la forme et rien ne se corrompt ou ne cesse d'être qu'en perdant sa forme »; la forme ne peut pas demeurer, l'être disparaissant : elle est rivée à l'être ; l'être et la forme viennent ensemble et disparaissent de même. « Il n'y a donc pas, dans la forme, possibilité ou puissance par rapport à l'être ou au non-être ; et, par suite, les formes subsistantes ou immatérielles sont immuables quant à leur être. C'est ce qu'avait noté saint Denys, au chapitre IV des Noms Divins (de saint Thomas, leç. I) où il dit que *les substances intellectuelles créées sont pures de toute génération et de tout changement, comme elles sont incorporelles et immatérielles* ». Il ne faudrait pourtant pas en conclure qu'elles sont totalement immuables, même à ne tenir compte que de la puissance intrinsèque relative au changement, à la mutation. « Il y a en elles une double mutabilité, dit saint Thomas. L'une, qui se tire de leur marche vers la fin qui leur convient, en ce sens qu'elles peuvent » (ou du moins qu'elles ont pu) « choisir entre le bien et le mal, entre tel et tel bien ; et la remarque est de saint Jean Damascène (liv. 2, *De la Foi orthodoxe*, ch. III). L'autre, qui vient de ce que leur vertu est finie ; elles peuvent donc l'étendre à divers objets, d'une façon successive ; c'est la mutabilité du lieu. Il n'en est pas de même pour Dieu qui, étant infini, remplit tout » de son infinie substance et de son infinie vertu, ainsi que nous l'avons montré plus haut (q. 8, art. 2). Et ceci regarde la puissance active de la créature que nous avions distinguée, au début, d'avec sa puissance passive.

« Ainsi donc, conclut saint Thomas, en toute créature se trouve une certaine aptitude à être mue, à changer ; — ou selon l'être substantiel, comme dans les corps corruptibles ; — ou selon le fait d'être ici ou là, comme pour les corps célestes ; — ou selon l'ordre qu'elles disent à leur fin et selon l'application de leur vertu à divers êtres, comme pour les anges. Et, d'une façon générale », en outre de ces modes particuliers, « toute créature est dite encore muable ou susceptible de changement

par rapport à la puissance divine » qui l'a pu tirer du néant et qui l'y pourrait faire retomber à l'instant même si elle le voulait ; « car en son pouvoir est l'être et le non-être de toute créature. — Puis donc que Dieu n'est susceptible d'aucun de ces changements », et qu'Il est le seul à ne le pas être, « il s'ensuit que c'est le propre de Dieu d'être absolument et tout à fait immuable ». — Ce splendide article jette sur une infinité de questions qui touchent à la logique, à la physique, à la métaphysique, et même à la morale, une lumière très vive et très intense. Nous aurons souvent l'occasion de revenir à la doctrine exposée ici par saint Thomas.

Les objections n'offrent plus maintenant aucune difficulté. — L'*ad primum* nous avertit que « la première procédait de la mutation dont peuvent être susceptibles les êtres matériels, qu'il s'agisse de leur être substantiel ou de leur être accidentel; et c'est, en effet, de ces sortes de mutation qu'ont traité » surtout « les philosophes ».

L'*ad secundum* accorde que « les anges bons » et tous les bienheureux « ont reçu de la vertu divine l'immutabilité du choix dans le bien, en plus de l'immutabilité dans l'être qui revenait aux anges de par leur nature; mais les anges bons demeurent » en puissance à divers lieux et par conséquent « aptes au mouvement local », quant à l'application de leur vertu.

L'*ad tertium* précise que « les formes sont dites invariables, en ce sens qu'elles ne peuvent elles-mêmes être le sujet » d'une mutation ou « d'une variation » quelconque; « mais elles le peuvent être » en raison du sujet où elles se trouvent, « en ce sens que leur sujet peut varier ou changer en raison d'elles », selon qu'elles s'y trouvent ou qu'elles ne s'y trouvent pas. Et de ce chef ou à ce titre, on peut dire qu'elles sont susceptibles de changement ou de variation; « elles le sont selon l'être qui est le leur; c'est qu'en effet, on ne peut pas dire qu'elles soient, comme si elles-mêmes étaient le sujet qui est; elles sont, parce que par elles les sujets où elles se trouvent sont ». — Il ne s'agit là bien entendu que des formes non subsistantes; car, pour ces dernières, nous savons qu'elles-mêmes peuvent être et sont, en effet, le sujet de leur être.

La doctrine de ce second article n'est pas moins de foi que celle du premier. Aux textes de l'Écriture déjà cités, ajoutons cette parole d'Isaïe (ch. XL, v. 17;) : *Toutes les nations sont devant Lui comme si elles n'étaient pas:* et cette autre de saint Paul (I *à Timothée*, ch. VI, v. 16) : *Lui seul a l'immortalité.* Dans Isaïe (ch. XIV, v. 12), nous lisons encore au sujet du roi de Babylone, symbole et image de Lucifer : *Comment es-tu tombé du ciel, astre brillant, fils de l'aurore?* Et, au sujet de l'homme, il suffira de citer ce passage du livre de Job (ch. XIV, v. 1, 2) : *L'homme! sa vie est courte: il naît, il est coupé comme une fleur; il fuit et disparaît comme une ombre: il n'a aucune consistance; il n'est jamais dans le même état.* — Il est donc bien manifeste que si Dieu est tout à fait immuable, Il est absolument le seul à l'être.

Nous avons dit qu'à la question de l'immutabilité, pour Dieu, se rattachait, par mode de corollaire, celle de son éternité. C'est cette seconde question que nous devons maintenant considérer.

QUESTION X.

DE L'ÉTERNITÉ DE DIEU.

Cette question comprend six articles :

1° Ce qu'est l'éternité.
2° Si Dieu est éternel ?
3° Si d'être éternel est le propre de Dieu ?
4° Si l'éternité diffère du temps ?
5° De la différence de l'*œvum* et du temps.
6° S'il n'y a qu'un seul *œvum* comme il n'y a qu'un seul temps et qu'une seule éternité.

Les trois premiers de ces six articles s'occupent de l'éternité prise en elle-même ; les trois autres, de l'éternité comparée avec le temps et l'*œvum* (nous verrons, dans la suite de la question, ce qu'il faut entendre par ce mot). Au sujet de l'éternité prise en elle-même, il s'agit d'étudier, d'abord, ce qu'est l'éternité ; en second lieu, si Dieu est éternel ; troisièmement, s'Il est le seul à l'être. — Et d'abord, ce qu'est l'éternité. C'est l'objet de l'article premier.

ARTICLE PREMIER.

Si l'éternité se trouve convenablement définie, quand on dit qu'elle est : de la vie sans terme toute la possession simultanée et parfaite?

Cette définition est de Boèce. Il s'agissait de la discuter pour en mieux montrer la valeur et la mettre dans tout son jour. Saint Thomas va le faire d'une manière admirable. Les six objections qu'il se pose ont pour objet de discuter chacune l'un des termes qui entrent dans cette définition. — La première s'en

prend au mot « sans terme ». Elle observe que ce mot est « un terme négatif. Or, la négation ne peut entrer que dans la définition des êtres défectibles, chose incompatible avec l'éternité. Donc, nous ne devons pas mettre ce terme dans sa définition ». — La seconde objection ne veut pas du mot « vie »; et cela, parce que « l'éternité désigne la durée; or, la durée s'applique plutôt à l'être qu'à la vie. Donc, nous ne devons pas garder ce mot là, mais le remplacer par l'être ». — La troisième objection trouve que « le tout se dit par rapport aux parties; or, l'éternité étant simple ne saurait avoir de parties. Il n'y a donc pas à parler de tout quand il s'agit de l'éternité ». — La quatrième objection ne s'explique pas la présence du mot « simultanée ». C'est qu'en effet, « il est impossible que plusieurs jours ou plusieurs espaces de temps soient simultanément; or, en parlant de l'éternité, il est question, dans l'Écriture, de pluralité de jours et de pluralité de temps. Il est dit dans le prophète Michée (ch. v, v. 2) : *Son origine remonte au commencement, aux jours de l'éternité;* et dans l'épître *aux Romains* (ch. XVI, v. 25) : *conformément à la révélation du mystère caché pendant des temps éternels.* Il semble donc bien que l'éternité n'est pas quelque chose de simultané ». — La cinquième objection estime que « ce mot « parfaite » fait double emploi avec le mot « toute », attendu que le tout et le parfait sont une même chose ». — Enfin, la sixième objection ne veut pas du mot « possession », pour ce motif que « l'éternité est une durée » et que « la durée n'a rien à voir avec la possession ». — Voilà bien la pauvre définition compromise, semble-t-il; il n'en reste plus rien.

Saint Thomas ne s'oppose pas d'argument *sed contra;* il a été donné dans les objections elles-mêmes, puisqu'on y a dit, dès la première, que cette définition était de Boèce (470-524), dans son livre 5 *De Consolatione* (pr. 6).

Au corps de l'article, saint Thomas débute par ce grand principe de méthode en harmonie si parfaite avec notre nature et avec le bon sens : c'est que « pour arriver à nous faire une idée de l'éternité, nous devons partir du temps, comme pour connaître le simple nous partons du composé ». En effet, nous ne pouvons nous élever à ce qui est au-dessus de nous qu'en partant de ce

qui est autour de nous. Et puisque la durée des choses qui nous entourent est mesurée par le temps, c'est à la lumière du temps que nous devons essayer d'entrevoir ce qu'est l'éternité. Le temps? ajoute saint Thomas, « il n'est rien autre que le nombre du mouvement selon l'avant et l'après. Dès là, en effet, qu'en tout mouvement il y a succession et qu'une partie vient après l'autre, par le seul fait que nous nombrerons l'avant et l'après dans le mouvement, nous aurons la notion du temps qui n'est autre que le nombre de ce qui précède et de ce qui suit dans le mouvement ». — On voit, par cette définition du temps, que le temps dépend essentiellement du mouvement, bien qu'il ne soit pas le mouvement (cf. le Commentaire de saint Thomas sur le quatrième livre des *Physiques*, leçon 16). Le temps n'est pas le mouvement, mais il est quelque chose qui se rattache au mouvement, *est aliquid motûs*, il est quelque chose du mouvement, dit saint Thomas, après Aristote (cf. leçon 17). Or, comment le temps se rattache-t-il au mouvement? *Secundum prius et posterius*, selon *d'abord* et *ensuite*, nous disent encore saint Thomas et Aristote. Pour comprendre ceci, n'oublions pas que le premier de tous les mouvements est le mouvement local, et que c'est d'après ce mouvement que nous devons nous enquérir de la nature du temps. Or tout mouvement local repose sur une étendue; c'est de l'étendue qu'il tire sa raison de continuité; ce sera donc aussi de l'étendue que le temps tirera sa continuité. Et parce que la raison de premier et de second se trouve tout d'abord dans l'étendue, puisque ces termes impliquent l'idée de *situation*, il s'ensuit qu'en raison toujours de l'étendue, ces mêmes termes se retrouveront dans le mouvement et dans le temps. Mais ici une remarque très importante s'impose. Bien que le « prius » et le « posterius », le « d'abord » et l'« ensuite » se trouvent toujours avec le mouvement, il y a pourtant une différence rationnelle entre le mouvement et entre le « d'abord » et l'« après ». Le mouvement dit *de soi* un acte en puissance ou, si l'on veut, acte-puissance (cf. ce que nous avons dit à propos de la question 2, art. 3); il ne dit « d'abord » et « après » qu'en raison de l'étendue présupposée. Reste donc à savoir sous quel rapport le temps se rattache au mouvement : si c'est en raison

du mouvement lui-même, ou en raison de l'« avant » et de l'« après » qui s'y trouvent adjoints. C'est, répond saint Thomas, en raison de l'« avant » et de l'« après ». Nous n'avons, en effet, la notion ou la sensation du temps que lorsque nous pouvons distinguer un *premier* et un *second* dans le mouvement. Si nous ne saisissions qu'un seul moment dans le mouvement, nous n'aurions jamais la notion du temps ; pour avoir cette notion, il nous faut saisir au moins deux instants dont l'un *précède* et dont l'autre *suit*. Alors vraiment nous avons la notion du temps. D'où il apparaît manifestement que le temps, ainsi qu'il a été dit, n'est pas autre chose que le nombre ou le compte du mouvement selon ce qui précède et selon ce qui suit. Une dernière remarque : si nous disons que le temps est le « nombre » du mouvement, il faut entendre cela non pas du nombre qui nombre, mais du nombre nombré ; le nombre nombré, ce sont, par exemple, *dix pans de toile ;* le nombre qui nombre, *dix*. Or, le temps est « nombre » comme « dix pans de toile » et non pas comme « dix » (Cf. leçon 17 du Commentaire de saint Thomas sur le quatrième livre des *Physiques*).

Ceci posé, appliquons cette notion du temps à notre recherche de l'éternité. Nous venons de voir que la notion de temps dépend essentiellement d'un premier et d'un second dans le mouvement. Si donc nous pouvons avoir un quelque chose en qui on ne puisse pas trouver la raison d'un déplacement marqué par deux instants différents, ce quelque chose sera en dehors du temps. Or « ce qui est en dehors de tout mouvement et qui est toujours de la même manière ne saurait être le sujet d'un nombre ou d'un compte quelconque selon un premier et un second instant observés dans son mouvement ». Il sera donc en dehors du temps. Et par cette exclusion de la raison du temps, nous arrivons à la notion de l'éternité ; car « la raison d'éternité consistera dans l'uniforme stabilité de ce qui est en dehors de tout mouvement, comme la raison de temps consistait dans la diversité de deux états se succédant l'un à l'autre ». Le temps dit succession et diversité ; l'éternité dit uniformité, stabilité, identité. — « De même », le temps suppose aux choses qui sont mesurées par lui un commencement et une fin ; car « il n'y a à être mesurées par

le temps que les choses qui ont un commencement et une fin dans le temps, comme le remarque Aristote au quatrième livre des *Physiques* (ch. XII, n° 13 ; de S. Th., leç. 20) ; et cela, parce qu'en tout être qui est mû se doit pouvoir trouver un certain commencement et une certaine fin ». Remarquons bien ces mots : un certain commencement et une certaine fin ; il suffit, comme l'observe admirablement Cajétan, après Aristote, qu'ils aient un commencement et une fin *dans l'étendue*. Nous avons vu, en effet, à l'article 3 de la question 7, que si un corps était infini en étendue, il ne pourrait pas se mouvoir. Saint Thomas a donc bien raison de dire que : « dès là qu'un être se meut (et tout ce qui est dans le temps se meut, puisque, par hypothèse, il est mesuré par le temps), il est nécessaire qu'il ait un certain commencement et une certaine fin ». « Si donc nous supposons un quelque chose qui soit totalement immuable, de même qu'il n'y a pas de succession en lui, il n'y aura pas davantage de commencement ou de fin », non pas même virtuellement, par opposition au mouvement d'une sphère tournant sur elle-même et qui se mouvrait ainsi depuis toujours : on ne pourrait pas assigner en elle un point où le mouvement aurait commencé, puisque, par hypothèse, il n'aurait pas commencé, durant depuis toujours ; mais il y aurait possibilité de trouver en elle ce point de début, à supposer que son mouvement eût commencé ; et c'est ce que nous appelons l'assignation « virtuelle » d'un commencement. Dans ce qui est totalement immuable, il n'y a même pas cette possibilité d'assignation virtuelle d'un commencement ou d'une fin. [Cf. Cajétan, son commentaire sur cet article.] — « Et c'est ainsi, conclut saint Thomas, que la notion d'éternité se manifeste à nous de deux manières : en ce sens que ce qui est éternel est sans commencement et sans fin, ou *sans terme*, à prendre le terme du côté de chaque extrême ; et en ce sens que l'éternité elle-même n'a pas de succession, existant tout entière simultanément. »

L'*ad primum* est à remarquer. Il nous apprend que le mot *sans terme*, bien que négatif extérieurement, n'en va pas moins à affirmer une chose positive. C'est qu'en effet, nous, qui ne connaissons le simple que par le composé, nous sommes obli-

gés, quand nous voulons désigner les choses simples, de nous servir de termes négatifs ; mais ce n'est pas pour donner à entendre que la négation entre dans leur essence ; c'est, tout simplement, pour exclure d'elles l'idée ou le fait d'une composition quelconque. « Les choses simples, nous dit saint Thomas, ont coutume de se définir par la négation ; c'est ainsi qu'on définit le point : ce qui n'a pas de parties. Et cela ne veut pas dire que la négation fasse partie de leur essence ; c'est parce que notre intelligence, qui saisit d'abord le composé, ne peut arriver à la connaissance des choses simples qu'en éloignant d'elles la composition ».

L'*ad secundum* explique la présence du mot « vie » dans la définition de Boèce. Il est très vrai que l'éternité regarde la durée ; mais « la durée », surtout « quand il s'agit de son extension, semble devoir se prendre plutôt et plus directement du côté de l'opération que du côté de l'être. C'est ainsi que le temps lui-même se définit », non pas le nombre de l'être, mais « le nombre du mouvement. Or, la vie » est une opération ou du moins « peut se prendre pour l'opération ; ce qui n'est pas vrai de l'être ». Il s'ensuit qu'elle est plus apte à entrer dans une définition de l'éternité que ne l'est l'être ; d'autant plus, remarque saint Thomas, que « ce qui vraiment est éternel, non seulement est, mais encore est vivant ». Boèce a donc pu très légitimement insérer ce mot dans sa définition.

L'*ad tertium* justifie le mot « toute ». Ce mot-là « ne va pas à dire que » dans la durée de l'être éternel, ou « dans l'éternité, il y ait des parties ; c'est pour signifier que rien ne lui manque ».

L'*ad quartum* fait observer, au sujet des textes de l'Écriture cités dans l'objection, que « si Dieu, tout incorporel qu'Il est, a pu être désigné dans la sainte Écriture, d'une façon métaphorique, par des noms tirés des choses corporelles, de même l'éternité, bien que simultanée dans sa totalité, aura pu être désignée par des mots d'ordre temporel et successif ».

L'*ad quintum* est à noter. Saint Thomas y a su très bien justifier les deux expressions « tout ensemble » et « parfaite ». Ces deux expressions se complètent ; elles ne se répètent pas. « C'est que dans le temps il y a deux choses à considérer : le temps

lui-même qui est successif, et l'instant qui est imparfait. L'expression : tout ensemble, est pour exclure le temps ; le mot : parfait, pour exclure l'instant qui se rapporte au temps ».

L'*ad sextum* montre l'à-propos du mot « possession ». « Toute possession emporte l'idée de stabilité, de calme, de repos. Et c'est pourquoi Boèce a employé ce mot-là, quand il s'agissait d'exprimer l'immutabilité et l'indéfectibilité de l'éternité » ou le calme et la tranquille sérénité de Dieu dans son être qui est aussi sa vie.

L'éternité a donc été admirablement définie par Boèce quand il a dit qu'elle était : « de la vie sans terme toute la possession simultanée et parfaite ». Quelles splendides considérations ne pourrait-on pas faire sur cette définition ! Chacun de ces mots ouvre devant le regard de l'âme des horizons magnifiques : possession — totale — simultanée — parfaite — de la vie sans commencement et sans fin ! — Nous venons de voir ce qu'est l'éternité. Il nous faut maintenant rapprocher de Dieu ce que nous avons dit et nous demander si l'éternité lui convient. Dieu est-Il éternel ? Telle est la question que se pose saint Thomas à l'article suivant.

Article II.

Si Dieu est éternel ?

Nous avons ici quatre objections. — La première est empruntée à une parole de Boèce (*de Trinitate*. ch. IV) disant que *si l'instant qui court fait le temps, l'instant qui demeure fait l'éternité* : et à une parole de saint Augustin, dans son livre des *Quatre-vingt-trois questions* (q. 23) où il dit que *Dieu est l'auteur de l'éternité*. Il semblerait, d'après ces textes-là, que « l'éternité est quelque chose de produit ; or, rien de produit ne saurait convenir à Dieu. Donc Dieu n'est pas éternel ». — La seconde objection cite un texte du livre *des Causes* (prop. 2 ; de saint Thomas, leç. 2), où il est dit que « l'Être de Dieu est antérieur à l'éternité » ; et un texte de la sainte Écriture, *Exode*

(chapitre XV, v. 18), où il est marqué que *le règne de Iahveh s'étend jusqu'à l'éternité et au delà.* « Mais ce qui est antérieur à l'éternité et demeure après n'est pas mesuré par l'éternité. Donc l'éternité ne saurait convenir à Dieu ». — La troisième objection observe que « l'éternité dit mesure. Or, il ne saurait convenir à Dieu d'être mesuré. Donc Dieu n'est pas éternel ». — La quatrième objection argue de ce que « dans la sainte Écriture, le passé, le présent et le futur sont usités en parlant de Dieu. Or, l'éternité n'a ni présent, ni passé, ni futur, puisqu'elle est simultanément ramassée dans sa totalité, ainsi que nous l'avons dit à l'article précédent. Donc Dieu n'est pas éternel ».

L'argument *sed contra* est la parole de saint Athanase, dans le Symbole qui porte son nom : *Éternel, le Père: Éternel, le Fils; Éternel, le Saint-Esprit.*

Au corps de l'article, saint Thomas fait deux choses : il prouve que Dieu est éternel ; et que non seulement Il est éternel, mais qu'Il est l'éternité même. Il est éternel, et c'est évident. Car, qu'est-ce que l'éternité ? L'éternité, « la raison de l'éternité suit à l'immutabilité, comme la raison de temps suit au mouvement, ainsi qu'il ressort de ce que nous avons dit à l'article précédent. Or, Dieu est souverainement et plus que tout immuable. Il sera donc, à un titre unique, éternel ». Et même ce n'est pas assez dire. Car, « non seulement Dieu est éternel; Il est aussi son éternité »; chose qui ne convient qu'à Dieu, « rien autre, en dehors de Lui, ne pouvant être sa durée ». C'est, qu'en effet, la durée se rapporte à l'être d'une chose, une chose étant dite durer dans la mesure où elle retient l'être ; il y a donc rapport direct entre la durée d'une chose et son être. Et précisément « il n'y a que Dieu à être son être; et rien autre, en dehors de Lui, ne peut être dit son être ». Il s'ensuit que « Dieu étant son être toujours identique, de même qu'Il est son essence, Il est encore son éternité ». — Encore une application de la fameuse doctrine déjà exposée à propos de l'article 4, question 3, sur la distinction réelle, en tout ce qui n'est pas Dieu, de l'être et de l'essence. Doutera-t-on que cette doctrine soit fondamentale dans la pensée de saint Thomas ? On peut dire qu'elle porte tout. Nous avons déjà vu que sur elle repose le vrai concept de la nature

divine, la preuve par excellence de son existence, sa perfection, sa bonté, son infinité, sa présence en tout être, son immutabilité. Nous venons de voir que sur elle aussi repose son éternité. Et nous en aurons plus tard bien d'autres applications encore.

L'*ad primum* explique la parole de Boèce et celle de saint Augustin. « Lorsque Boèce dit que l'*instant qui demeure fait l'éternité,* il faut entendre cette parole par rapport à notre mode de connaître. De même, en effet, que la notion de temps est causée en nous par la perception de l'instant qui passe, de même la notion de l'éternité est causée par l'idée de l'instant qui demeure. Quant au mot de saint Augustin, à savoir que *Dieu est l'auteur de l'éternité* », il ne s'agit pas de l'éternité proprement dite et telle que nous l'attribuons à Dieu; « il s'agit de l'éternité participée. C'est qu'en effet Dieu communique à certains êtres son éternité de la même manière qu'il leur communique son immutabilité ».

« Et nous avons là, ajoute saint Thomas, la réponse pour l'*ad secundum*. Car s'il est dit », dans le livre *des Causes,* « que Dieu est avant l'éternité, il s'agit » non pas de l'éternité telle que nous l'entendons, « mais de l'éternité telle qu'elle est participée dans les créatures immatérielles. Aussi bien est-il dit, au même endroit, que *la substance intellectuelle s'équipare à l'éternité* ». — « Pour ce qui est du passage de l'*Exode*, où il est dit que *le règne de Iahveh s'étend jusqu'à l'éternité et au delà*, il faut savoir, dit saint Thomas, que le mot éternité est mis là pour le mot siècle »; et le saint Docteur observe que ce dernier mot « se trouve en d'autres versions ». « Par conséquent, dire que Dieu règne au delà de l'éternité, revient à dire que son règne dure au delà de tous les siècles, c'est-à-dire au delà de n'importe quelle durée donnée; le siècle n'est rien autre, en effet, que la période qui comprend la durée d'une chose, ainsi que s'exprime Aristote au premier livre *de Cælo* (ch. IX, n. 10; de saint Thomas, lec. 21) ». L'expression dont il s'agit, « régner toute l'éternité et au delà, peut encore s'entendre en ce sens que si, en fait, il y avait, en dehors de Dieu, quelque chose qui eût été et qui dût être toujours, comme certains philosophes l'ont cru du mouvement des corps célestes, néanmoins le règne de Dieu s'étendrait

au delà et au-dessus de la durée de cette chose, parce que son règne existe tout entier simultanément », tandis que la durée de cette chose serait une durée successive.

L'*ad tertium* n'accorde pas qu'en réalité « Dieu soit mesuré par quoi que ce soit; et ce n'est pas en ce sens-là que nous le disons éternel », comme s'Il était mesuré par son éternité. D'autant plus que « son éternité n'est rien autre que Lui-même. Que si en tout cela se trouve l'idée de mesure, c'est » uniquement « en raison de notre manière » imparfaite « de connaître » et de nommer les choses de Dieu.

Remarquons l'*ad quartum* qui est important. Saint Thomas nous y apprend que nous pouvons légitimement « attribuer à Dieu » le présent, le passé et le futur, c'est-à-dire « nos verbes à leurs divers temps, — non pas que Lui-même varie et change selon le passé, le présent et le futur, — mais parce que son éternité », une et indivisible, comprend et « embrasse tous les temps ». — Nous reviendrons sur cette belle pensée, d'ailleurs fort délicate à saisir, à propos de l'article 13, question 14.

L'éternité de Dieu se trouve expressément définie dans le quatrième concile de Latran et dans le concile du Vatican, aux passages que nous avons déjà cités à propos des autres attributs de Dieu. Il n'y a du reste pas à y insister; la chose est trop évidente par elle-même. — Nous savons donc ce qu'est l'éternité, et qu'elle convient à Dieu. Dieu est éternel, c'est-à-dire qu'Il possède pleinement, ou, plutôt, qu'Il est la possession pleine, simultanée, parfaite, de la vie sans terme, sans commencement et sans fin. — Mais ce fait d'être ainsi éternel convient-il de telle sorte à Dieu que Dieu ne puisse en aucune manière le communiquer à d'autres? L'éternité serait-elle la propriété ou la prérogative absolue et exclusive de Dieu? — Telle est la nouvelle question qu'il s'agit de considérer maintenant pour terminer ce qui regarde l'éternité prise en elle-même. Elle va faire l'objet de l'article suivant.

Article III.

Si d'être éternel est le propre de Dieu?

Deux objections empruntées à l'Écriture, et une troisième prise de la philosophie tendent à prouver que Dieu n'est pas le seul à être éternel. — Dans l'Écriture, en effet, au livre de Daniel (ch. XII, v. 3), il est dit que *ceux qui auront enseigné la justice à la multitude seront comme les étoiles durant les éternités perpétuelles:* mais il est évident que si Dieu seul était éternel, on ne pourrait pas parler d'éternités au pluriel. Donc, il n'y a pas que Dieu à être éternel ». — La seconde objection cite la parole du Christ en saint Matthieu (ch. XXV, v. 41) : *Allez, maudits, au feu éternel*, et en conclut de nouveau que si le feu aussi est éternel, « il n'y a pas que Dieu à l'être ». — La troisième objection, d'ordre philosophique, rappelle que « tout ce qui est nécessaire est éternel », et qu'« il y a une foule de choses nécessaires, comme tous les principes de la démonstration et toutes les propositions démonstratives ». Il s'ensuit donc, ici encore, que « Dieu n'est pas le seul à être éternel ».

L'argument *sed contra* est une parole de saint Jérôme dans une lettre à saint Damase (ép. 15, ou 57) disant « que *Dieu est le seul à n'avoir pas eu de commencement*. Or, rien de ce qui a un commencement n'est éternel. Donc, Dieu seul est éternel ».

Le corps de l'article est fort intéressant. Saint Thomas y rappelle très brièvement, au début, qu'« à proprement parler et en stricte rigueur, l'éternité ne se trouve qu'en Dieu. C'est qu'en effet l'éternité, nous l'avons dit (art. 1), suit à la raison d'immutabilité. Or, nous avons prouvé (art. 2 de la question précédente) que Dieu était le seul à être tout à fait immuable ». Il s'ensuit évidemment qu'Il est le seul à être proprement éternel. — « Cependant », ajoute aussitôt saint Thomas, et c'est surtout pour cette seconde partie qu'il a posé son corps d'article, « on pourra, d'une certaine manière, attribuer l'éternité à certaines créatures, en raison de la manière plus ou moins parfaite dont

elles participeront l'immutabilité divine. — Il y a des créatures qui participent l'immutabilité divine quant à ce fait qu'elles ne cessent point d'être; c'est ainsi qu'il est dit de la terre, au livre de l'*Ecclésiaste* (ch. I, v. 4), qu'*elle subsiste pour l'éternité*. — A d'autres est attribuée l'éternité, dans la sainte Écriture, en raison de leur très longue durée, quoique devant périr un jour. C'est ainsi qu'au livre des *Psaumes* (ps. 75, v. 5) il est parlé de *montagnes éternelles:* et au livre du *Deutéronome* (ch. XXXIII, v. 15), *des fruits des collines éternelles*. — D'autres encore participent la raison d'éternité, à ce titre plus spécial que leur être ou même leur opération n'est point sujette au mouvement, à la mutation; par exemple, les anges et les bienheureux qui jouissent de la vision du Verbe. C'est qu'en effet », dès là qu'ils sont admis à cette vision du Verbe, et « pour autant qu'il s'agit de cette vision, il n'y a point en eux *succession de pensées*, ainsi que s'exprime saint Augustin (liv. XV, *de la Trinité*, ch. XVI) ». Il n'y a qu'une seule et même opération, toujours identique à elle-même et absolument immuable. Le regard et la volonté sont pour jamais fixés en Dieu. C'est là le suprême degré où peut atteindre la créature dans la participation à l'éternité de Dieu. « Aussi bien ceux qui sont admis à cette vision de Dieu sont-ils dits, dans l'Évangile (S. Jean, ch. XVII, v. 3), posséder la vie éternelle : *c'est là la vie éternelle*, déclare Jésus-Christ Lui-même, parlant à son Père, *de vous connaître, vous le seul vrai Dieu et Celui que vous avez envoyé* ». — Ce corps d'article, d'une doctrine si lumineuse, si élevée et si profonde, nous offre un beau modèle d'interprétation scripturaire.

L'*ad primum* observe qu'« on dit éternités au pluriel en raison de ceux qui participent l'éternité dans la contemplation de Dieu ».

L'*ad secundum* n'accorde au feu de l'enfer la qualité et le nom de l'éternité que pour un seul motif : « à cause de la durée », qui doit être sans fin. Il n'en faudrait pas conclure que ce feu sera toujours le même ou qu'il n'y aura pas de changement pour les damnés. « Il y aura changement dans leurs peines »; ils passeront d'un extrême à l'autre, auquel sens « on peut leur appliquer cette parole du livre de Job (ch. XXIV, v. 19) », selon la ver-

sion de la Vulgate : « *Ils passeront du froid de la neige à une chaleur intolérable*. Aussi bien, ajoute saint Thomas, n'est-ce pas une véritable éternité qu'il y aura dans l'enfer, mais plutôt le temps, selon cette parole du Psalmiste (Ps. 80, v. 16) : *Leur temps sera pour les siècles*[1] ».

L'*ad tertium* explique, d'un mot, que « parler de nécessaire est désigner un mode de vérité ». Or, le vrai, d'après Aristote, sixième livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 4; Did., liv. 5, ch. IV, n. 1), est subjecté dans l'intelligence. Il ne pourra donc être question de vérités nécessaires et éternelles qu'en raison d'une intelligence éternelle qui n'est autre que l'intelligence divine. Il ne s'ensuit donc pas qu'il y ait un autre éternel quelconque en dehors de Dieu ». — Retenons bien, en passant, cette explication de saint Thomas sur les « vérités éternelles ». — Elle jette une très vive lumière sur bon nombre de passages de saint Augustin.

Dieu seul est éternel. L'éternité ne convient en propre qu'à Lui. Cependant, Il la peut faire participer de diverses manières à certains êtres. — Voilà donc ce qu'est l'éternité prise en elle-même, et à qui elle convient. Elle est, si l'on peut s'exprimer ainsi, la mesure propre, au point de vue de la durée, de l'être divin, comme le temps est la mesure propre de tout ce qui, dans son être, est soumis au changement. L'éternité nous apparaît donc comme une certaine durée convenant en propre à l'être divin. Or, comme il y a en outre de l'être divin l'être des créatures, et que, parmi ces créatures, les unes sont muables et les autres ne le sont pas, condition qui change totalement, pour elles, la raison de durée, il nous faut, si nous voulons plus pleinement encore saisir la vraie notion de l'éternité, comparer cette notion avec celle des autres durées. Nous allons donc maintenant, dans les trois derniers articles de cette question, étudier les rapports qui existent entre l'éternité et les autres mesures de la durée. Par là même aussi, nous préciserons la nature de ces dernières en les

1. Ce verset, qui peut, à la rigueur, être entendu comme l'entend ici saint Thomas, d'après la Vulgate, a un tout autre sens dans l'hébreu, où il s'applique, non pas aux ennemis de Iahveh, mais plutôt à Israël repentant.

examinant à la lumière de l'éternité. — Voyons d'abord ce qu'il en est du temps par rapport à l'éternité; nous verrons ensuite ce qu'il en est de l'*œvum* (art. 5 et 6). — Et d'abord, ce qu'il en est du temps. Dans quelles relations sont entre eux le temps et l'éternité. Rentreraient-ils l'un dans l'autre, à titre d'espèce ou à titre de partie; ou bien sont-ce deux réalités appartenant à des genres tout à fait différents? — Telle est la question que saint Thomas se pose à l'article suivant.

Article IV.

Si l'éternité diffère du temps?

Les trois objections de cet article offrent un intérêt tout particulier. — La première se tire de ce que « le temps et l'éternité, qui disent tous deux une certaine mesure de la durée, coexistent ensemble, sans que l'une rentre dans l'autre à titre de partie. C'est ainsi qu'on ne conçoit pas deux jours et deux heures coexistant ensemble; mais le jour et l'heure peuvent coexister, parce que l'heure fait partie du jour ». Si donc le temps et l'éternité coexistent simultanément, alors que tous deux sont une mesure de durée, il faut, de toute nécessité, que l'une rentre dans l'autre à titre de partie. « Mais ce n'est évidemment pas l'éternité qui rentre dans le temps, puisqu'elle le dépasse et l'englobe. Il s'ensuit donc que c'est le temps qui doit faire partie de l'éternité et ne pas se distinguer d'elle ». — La seconde objection s'appuie sur ce qu'on dit ordinairement que l'éternité est un présent perpétuel. Or, le présent fait partie du temps, bien plus, il n'existe du temps que le moment présent, et « le moment présent est ce qui demeure toujours le même à travers toutes les fluctuations du temps, ainsi que l'avait noté Aristote en son IVe livre des *Physiques* (ch. XI, n° 8; XIII, n° 1; de saint Thomas, leç. 18, 21). Puis donc que c'est là le caractère de l'éternité de demeurer toujours identique à travers les fluctuations du temps, il semble bien s'ensuivre que l'instant du temps et l'éternité sont une même chose; d'où il suit enfin que l'éternité et le temps

reviennent à être substantiellement identiques. » Sur la permanence de l'instant et sur son identité, voir le Commentaire de saint Thomas sur le quatrième livre des *Physiques*, leçon 18. — La troisième objection argue de ce que nous avons déjà dit que l'éternité nous apparaît comme la mesure du premier Être, qui est l'Être divin. Or, ce qui est premier en un genre donné est la mesure de tout ce qui vient après dans ce genre-là. « De même donc que la mesure du premier mouvement est la mesure de tous les autres mouvements, ainsi qu'il est dit au quatrième livre des *Physiques* (ch. XIV, n° 4; de saint Thomas, leç. 23), de même il semble que la mesure du premier Être doit être la mesure de tout autre être. L'éternité, donc, qui est la mesure du premier Être, à savoir de l'Être divin, sera la mesure de tout être. Et puisque le temps n'est pas autre chose que la mesure des êtres corruptibles, il s'ensuit que le temps se confond avec l'éternité, ou que, du moins, il en fait partie ».

L'argument *sed contra* est très court, mais très bon. Vous dites que le temps et l'éternité rentrent l'un dans l'autre et qu'au fond ils sont une même chose. — Ce n'est pas possible, répond le *sed contra*, car « l'éternité a pour essence d'être tout entière simultanément, et dans le temps nous trouvons comme caractères essentiels l'*avant* et l'*après*. Donc l'éternité et le temps ne sont pas une même chose ».

Au début du corps de l'article, saint Thomas nous donne à entendre que, s'il a posé la question actuelle, ce n'est pas précisément pour établir que le temps et l'éternité ne sont pas une seule et même chose. « Cela est évident », remarque-t-il, et nul ne doit avoir besoin qu'on le lui démontre. Mais ce qui n'est pas aussi aisé à déterminer, « c'est le pourquoi de cette » différence ou de cette « diversité ». D'où vient que le temps et l'éternité ne sont pas une même chose? où se trouve la raison vraie de leur différence? Sur ce point, les auteurs sont loin de tomber d'accord. « Quelques-uns ont dit que si l'éternité et le temps différaient, c'était parce que l'un admet un commencement et une fin, tandis que l'autre ne les admet pas ». Ce n'est pas là, observe saint Thomas, la vraie raison de la différence qui existe entre le temps et l'éternité; « ce n'est qu'une différence accessoire, une diffé-

rence accidentelle. Il se pourrait, en effet, que le temps n'eût pas eu de commencement et ne dût pas avoir de fin, comme l'ont admis tous ceux qui faisaient le mouvement du ciel éternel. Et cependant, même alors le temps ne se confondrait pas avec l'éternité, ainsi que Boèce l'a noté dans son livre *de Consolatione* (liv. V, pr. 6). C'est que l'éternité consiste en ce qu'elle est la mesure d'un être immuable, tandis que le temps est la mesure d'êtres muables. Et de là vient que l'éternité n'est pas quelque chose de successif, mais un tout simultané, tandis que le temps ne sera jamais cela », eût-il duré et dût-il durer toujours. Donc, que le temps ait eu un commencement et doive avoir une fin, c'est quelque chose qui lui est accidentel, ce n'est pas son caractère distinctif et essentiel. Ce n'est donc pas d'après cela qu'il faut marquer en quoi le temps diffère, d'abord et en premier lieu, de l'éternité. Cette différence pourtant n'est pas complètement à dédaigner. On la peut justifier d'une double manière. D'abord, « en l'entendant, non pas précisément du temps lui-même, mais de ce qui est mesuré par le temps ». Bien que, en effet, le temps se puisse concevoir comme ayant duré et comme devant durer toujours, par conséquent comme n'ayant ni commencement ni fin, cependant rien ne peut être conçu mesuré par le temps s'il n'a un commencement et une fin ». Cela seul qui a un commencement et une fin est susceptible d'être mesuré par le temps; c'est ce que dit Aristote au quatrième livre des *Physiques* (ch. XII, nº 13; de saint Thomas, leç. 20). Le temps, donc, ou le mouvement du monde, pourrait n'avoir pas de commencement ni de fin et toutefois mesurer des choses qui auraient une fin et un commencement. « Aussi bien, si le mouvement du ciel avait duré toujours et devait durer toujours, le temps ne pourrait pas le mesurer selon sa durée totale », puisque, par hypothèse, cette durée serait infinie et que « l'infini ne saurait être mesuré; mais il mesurerait chaque mouvement de rotation ou de translation qui, lui, a un commencement et une fin dans le temps ». On peut donner une seconde raison pour justifier la différence dont il s'agit. « Cette raison se tire du côté des mesures que sont le temps et l'éternité, pourvu qu'on entende dans un sens potentiel le commencement et la fin. Nous pouvons, en effet, toujours,

même à supposer pour le temps une durée sempiternelle, marquer dans le temps », par le seul fait qu'il est continu, « un certain point qui aura raison de commencement et un autre qui aura raison de fin, par exemple, le commencement et la fin d'une heure, d'un jour, d'une année; ce qui est tout à fait impossible quand il s'agit de l'éternité », attendu que l'éternité est quelque chose d'indivisible, placée en dehors de tout genre de continu. On le voit, la différence marquée par certains pour distinguer le temps et l'éternité peut, à la rigueur et avec les réserves indiquées, se soutenir. « Mais cette différence n'en demeure pas moins une différence seconde, accidentelle, et qui suppose la différence première et essentielle : savoir que l'éternité est un tout simultané, tandis que le temps demande une succession d'*avant* et d'*après* ».

L'*ad primum* accorde que « l'objection » première « vaudrait, si le temps et l'éternité appartenaient au même genre de durée et de mesure; mais il n'en est rien, comme on le voit par ce dont ils sont la mesure », l'éternité s'appliquant à l'Être immuable et le temps à des êtres muables.

L'*ad secundum* n'est qu'un admirable résumé de la leçon 18 du quatrième livre des *Physiques*. C'est à cette leçon qu'il faut se référer pour saisir toute la portée de la réponse que fait ici saint Thomas. « Si l'instant dans le temps demeure le même durant tout le cours du temps » (c'est, en effet, le flux de l'instant qui constitue le temps), « il est bien le même en soi, mais il diffère d'aspect ». Pour bien entendre cela, rappelons-nous que « le temps répond au mouvement, et l'instant au mobile. Or, le mobile », la chose mue, « reste identique à elle-même, la même en soi, durant tout le cours du mouvement; cependant elle est autre selon qu'on la considère ici ou là : de ce chef, son aspect diffère » ; quand elle est ici, elle n'est pas là; quand elle est là, elle n'est pas ici. « Et c'est précisément cette alternation de la chose mue, selon qu'elle est ici et là, qui constitue le mouvement. De même pour le temps. L'instant, qui correspond au mobile, est toujours identique à lui-même durant tout le cours du temps; il est le même en soi. Mais il diffère d'aspect », il est autre selon qu'on le considère comme terminant le passé

ou comme commençant le futur. C'est, en effet, ce flux ininterrompu de l'instant terminant le passé et commençant le futur qui constitue le temps. — « Or, rien de semblable dans l'éternité ». C'est d'une manière parfaite et dans un sens absolu que nous disons de l'éternité qu'elle reste la même à travers toutes les fluctuations du temps. « Non seulement elle reste la même en soi, mais son aspect reste identique ». Elle n'est pas, comme l'instant ou le présent du temps, entre le passé et le futur, terminant l'un et commençant l'autre. Elle est en dehors et au-dessus de tout passé et de tout futur, dominant, dans sa réalité toujours une et identique, toutes les fluctuations ou les variations soit du passé qui n'est plus, soit du futur qui n'est pas encore, soit du présent limité à l'instant qui sépare, en les joignant, le passé du futur, et allant incessamment de l'un à l'autre. On voit dès lors toute la distance qui sépare l'éternité de l'instant que nous pouvons marquer dans le temps. Cette distance est infinie. « L'éternité et l'instant du temps ne sont donc pas identiques », comme le voulait à tort l'objection.

L'*ad tertium* fait observer que l'objection troisième porte à faux. Elle suppose qu'il y a quelque chose de commun, au point de vue de la durée, entre l'Être immuable et les êtres soumis au mouvement. C'est une erreur. « L'Être immuable a sa mesure à lui, qui est précisément l'éternité, et les êtres muables ont leur mesure à eux. qui est le temps. Il n'y a donc pas à concevoir un rapport quelconque entre le temps et l'éternité, si ce n'est que le temps est la mesure de certains êtres qui sont incapables d'avoir l'éternité pour mesure. « Dans la mesure, en effet, où un être s'éloigne de la permanence dans l'être et devient soumis au changement, dans cette mesure-là il s'éloigne de l'éternité pour rentrer dans le temps. Par conséquent, l'être des choses corruptibles, dès là qu'il est muable, est mesuré par le temps et non pas par l'éternité. C'est qu'en effet, le temps ne mesure pas seulement les choses qui sont actuellement soumises au changement, il mesure encore tout ce qui peut l'être; aussi bien mesure-t-il, avec le mouvement, le repos qui n'est autre que l'état d'un être pouvant être en mouvement et n'y étant pas ». — A noter, en passant, cette définition du repos, qui

nous montre que le repos est toujours corrélatif au mouvement.

Nous venons de voir ce qu'est le temps par rapport à l'éternité; voyons maintenant ce qu'est, par rapport à l'éternité et au temps, cette mesure de durée qu'on appelle l'*ævum*. Et d'abord, au point de vue de sa nature; puis, au point de vue de son unité ou de sa multiplicité. — Au point de vue de sa nature. C'est l'objet de l'article suivant.

Article V.

De la différence de l' « ævum » et du temps.

Nous avons ici quatre objections, et elles tendent toutes à prouver que l'*ævum* est une même chose avec le temps. — La première s'appuie sur une parole de « saint Augustin, dans son huitième livre *super Genesim ad litteram* (ch. xx, xxii) » où il « dit que *Dieu meut la créature spirituelle dans un laps de temps*. Or, la mesure propre de la créature spirituelle est l'*ævum*. Donc, l'*ævum* et le temps sont une même chose ». — La seconde objection dit que « si l'*ævum* n'était pas le temps, il n'aurait pas d' « avant » et d'après »; il serait un tout simultané ». Or, il n'en est pas ainsi; car « il s'ensuivrait qu'il est l'éternité; et cela n'est pas, comme le prouve ce texte de l'*Ecclésiastique*, (ch. i, v. i) : *La Sagesse éternelle est antérieure à l'ævum*. Donc, l'*ævum* est une même chose avec le temps ». — — Il le faut bien, d'ailleurs, ajoute la troisième objection; car, « si l'*ævum* n'avait pas d'avant et d'après, ce serait tout un, pour les êtres æviternels, avoir été, être, et devoir être. Or, si cela était, comme il est impossible que ces sortes d'êtres, quand ils sont, n'aient point été, il serait impossible aussi qu'ils ne dussent point être; ce qui est faux, puisque Dieu les pourrait anéantir ». — Enfin, une quatrième objection argue que « si leur être était simultané dans sa totalité, comme ils doivent durer toujours, quand ils sont, il s'ensuivrait qu'il existe, parmi

les créatures, un certain infini en acte; ce qui n'est pas possible. Donc, l'*ævum* n'est pas distinct du temps »; il ne fait qu'un avec lui.

L'argument *sed contra* est un texte de Boèce (livre III, *De consolatione*, m. 9) disant : « *Vous faites que le temps parte de l'ævum* ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par poser la conclusion vraie et précise au sujet de la question actuelle. Il affirme que l'*ævum* ne se doit confondre ni avec le temps ni avec l'éternité. « Il en diffère comme étant quelque chose d'intermédiaire entre les deux ». Mais, ici comme pour l'article précédent, ce n'est pas dans la position de l'affirmative que consiste la difficulté; c'est dans la raison de cette affirmation. Or, là-dessus, les auteurs s'entendent encore moins que dans la question précédente. « Les uns assignent comme différence » entre l'éternité, l'*ævum* et le temps, « que : l'éternité n'a ni commencement ni fin; l'*ævum* a un commencement, mais n'a pas de fin; et le temps a tout à la fois un commencement et une fin ». Sans doute, reprend saint Thomas, il en est ainsi de fait; « mais ce n'est là qu'un fait accidentel; et il se pourrait absolument que les êtres mesurés par l'*ævum* eussent toujours été, comme certains l'ont admis, ou dussent cesser d'être, si cela plaisait à Dieu, sans que l'*ævum* fût une même chose avec le temps ou avec l'éternité ». Donc, il faut chercher ailleurs la véritable raison de leur différence. « C'est pourquoi d'autres ont dit que si l'éternité, l'*ævum* et le temps diffèrent, c'est parce que l'éternité n'a pas d'avant et d'après; que le temps a avant et après avec renouveau et décrépitude; et l'*ævum*, avant et après, mais sans décrépitude et sans renouveau ». « Ce second sentiment » est encore moins admissible, dit saint Thomas; car il « implique contradiction. Dire, en effet, que l'*ævum* a avant et après, et que cependant il n'a ni renouveau ni décrépitude, c'est dire tout ensemble qu'il a et qu'il n'a pas avant et après. « On peut s'en convaincre aisément, si l'on rapporte à l'*ævum* lui-même le renouveau et la décrépitude. Il est bien évident, en effet, que si l'*ævum* a l'avant et l'après, la première partie ne pourra pas disparaître sans que la seconde ne soit quelque chose de nou-

vellement advenu, étant impossible que l'avant et l'après coexistent ensemble dans la durée; il y aura donc, dans l'*ævum* », nécessairement, « rénovation » et disparition ou décrépitude « comme pour le temps. La même chose se manifeste, si l'on rapporte aux choses mesurées par l'*ævum* la décrépitude et le renouveau. Les choses temporelles, en effet, ne vieillissent avec le temps que parce qu'elles ont un être muable, et c'est précisément de la mutabilité de leur être mesuré par le temps que provient dans le temps, leur mesure, l'avant et l'après » que nous y constatons, « ainsi qu'il est marqué au quatrième livre des *Physiques* (ch. XII, n. 3, 10; de S. Th., leç. 19, 20) ». D'où il suit que la raison d'avant et d'après ne convient au temps qu'à cause et en raison de l'être mû. « Mais si l'être mesuré par l'*ævum* n'est susceptible ni de décrépitude ni de renouveau, c'est parce que son être est inaccessible à tout mouvement, à toute mutation. Il ne se pourra donc pas que sa mesure admette l'avant et l'après ». Il y a donc incompatibilité radicale entre des êtres immuables qui ni ne vieillissent ni ne se renouvellent, et une existence quelconque d'avant ou d'après dans la mesure de leur durée.

Et c'est pourquoi nous devons assigner différemment la véritable raison qui fait que l'éternité, l'*ævum* et le temps se distinguent et ne se confondent pas. Cette raison la voici. Partons de ce principe que « l'éternité est la mesure propre de l'Être permanent et immuable. A mesure donc qu'un être s'éloignera, dans son être, de la raison d'immutabilité, il s'éloignera aussi de la raison d'éternité. — Or il y a certains êtres qui s'éloignent de la raison d'immutabilité au point que leur être est soumis à la mutation, au changement; ou même consiste dans le changement et la mutation. Ces sortes d'êtres sont mesurés par le temps. Et tel est le propre du mouvement et de tous les êtres corruptibles. — D'autres êtres s'éloignent moins de la raison d'immutabilité; car ni leur être ne consiste dans le changement et la mutation, ni la mutation ou le changement n'affectent leur être; cependant ils ont une certaine mutation jointe à leur être, soit d'une façon actuelle, soit d'une façon potentielle. Ainsi les corps célestes » (qui, pour les

anciens, étaient incorruptibles; — et nous avons déjà remarqué que, dans l'opinion de beaucoup de modernes la même incorruptibilité appartient à tous les atomes ou à toutes les molécules du monde matériel) « n'avaient point un être susceptible de changement ou de mutation au point de vue substantiel; ils changeaient cependant quant au mouvement local » (exactement comme pour ces modernes qui n'admettent d'autre changement dans le monde qu'une variation de mouvement local pour les atomes ou molécules). « De même, les anges, bien qu'ayant un être en fait incorruptible et, partant, non susceptible de mouvement, de mutation », demeurent cependant (et la même chose était vraie des corps célestes) susceptibles de mutation par rapport au bon plaisir de Dieu : Dieu, s'Il voulait, les pourrait détruire. « Il y a » aussi « qu'en eux et à ne tenir compte que de leur nature, nous trouvons possibilité de changement en raison du choix ou de l'élection, possibilité de changement » ou de succession « dans leurs pensées et leurs affections, et même ils peuvent, à leur manière, changer de lieu. Ces sortes d'êtres » — soit les anges, soit (pour les anciens) les corps célestes — « ont, pour mesure, l'*ævum*, qui occupe le milieu entre l'éternité et le temps ». — L'éternité demeure la mesure propre de l'Être qui, au sens absolu du mot, est immuable; c'est-à-dire qui n'est nullement susceptible de mouvement, ni ne peut, en aucune manière, avoir quelque mouvement que ce soit » qui s'adjoigne à lui ou « auquel il s'adjoigne ». — Donc, la raison vraie de la différence qui existe entre l'éternité, l'*ævum* et le temps, c'est que : « le temps a » essentiellement « l'avant et l'après; l'*ævum* ne les a pas en soi, mais ils peuvent s'adjoindre à lui; l'éternité enfin, ni ne les a, ni ne les peut avoir ». — Cet article est un modèle achevé de discussion philosophique appliquée à la pleine et parfaite intelligence de notions très importantes pour la théologie.

L'*ad primum* est délicieux. En trois mots, saint Thomas nous montre « les créatures spirituelles mesurées » tout à la fois : « — et par le temps, en raison de leurs pensées et de leurs affections où se peut trouver le changement; d'où saint Augustin lui-même, au passage invoqué dans l'objection, remarque que,

pour ces créatures, être mues dans le temps est passer d'une affection à l'autre; — et par l'*ævum*, en raison de leur être de nature; — et, par mode de participation, par l'éternité, en raison de la vision béatifique ».

Remarquons soigneusement l'*ad secundum*. Saint Thomas y concède que « l'*ævum* est un tout simultané. Il n'est pourtant pas l'éternité, parce qu'il est compatible avec l'avant et l'après », soit quant à la mutabilité dans les pensées et les affections, soit quant au passage d'un lieu à un autre.

L'*ad tertium* complète cet *ad secundum* et dans le même sens. Saint Thomas y dit expressément que « l'être angélique, considéré en lui-même, n'admet ni passé ni futur; le passé et le futur ne se trouvent dans l'ange qu'en raison des mutations adjointes » qui se superposent à l'être proprement dit. « Que si cependant nous disons, en parlant de l'ange, qu'il a été, qu'il est et qu'il sera, c'est une manière de parler qui correspond à notre manière à nous d'entendre les choses spirituelles », c'est-à-dire en les comparant aux choses matérielles et temporelles; « nous saisissons l'être angélique en le comparant aux diverses parties du temps. Seulement, quand nous disons de l'ange qu'il est ou qu'il a été, nous supposons un quelque chose dont le contraire est incompatible même avec la toute-puissance de Dieu » : Dieu lui-même, en effet, ne peut pas faire que l'ange qui est, tant qu'il est, ne soit pas; ou que l'ange qui a été n'ait pas été. « Au contraire, quand nous disons de l'ange qu'il sera, nous ne supposons encore quoi que ce soit. Et parce que l'être de l'ange, considéré d'une façon absolue, est soumis à la toute-puissance de Dieu, il ne s'ensuit pas », comme le voulait l'objection, « que l'ange ne puisse pas ne pas être, s'il s'agit pour lui de l'être conçu par nous comme à venir, tandis qu'il ne peut pas ne pas être, s'il s'agit de son être conçu par nous comme ayant été ou comme étant ». — Quelle fine et admirable analyse!

L'*ad quartum* accorde que « la durée de l'*ævum* est infinie » en acte, « en ce sens qu'elle n'est pas finie par le temps. Or, observe saint Thomas, qu'un être créé soit infini de cette sorte, c'est-à-dire comme n'étant pas fini par quelque autre chose, il n'y a à cela aucun inconvénient ». Nous avons bien concédé, en

effet, et nous y reviendrons plus tard, que les anges sont non finis par la matière.

Nous venons d'étudier les rapports de l'*ævum* avec l'éternité et le temps au point de vue de sa nature. Examinons maintenant ce qu'il en est de ces mêmes rapports au point de vue de l'unité ou de la multiplicité. C'est l'objet de l'article suivant.

Article VI.

S'il n'y a qu'un « ævum » seulement?

Cette question, comme nous l'allons voir, est fort délicate. Elle est aussi fort intéressante et jette un très beau jour sur les choses du monde angélique. — Quatre objections tendent à prouver que l'*ævum* n'est pas quelque chose qui soit « un », mais qu'il est multiple. — C'est d'abord un texte tiré « des livres apocryphes d'Esdras (liv. III, ch. IV, v. 40), où il est dit au pluriel : *La majesté et la puissance des* ævum *est en vous, Seigneur* ». — C'est ensuite que « parmi les êtres mesurés par l'*ævum*, il s'en trouve qui appartiennent à des genres divers : au genre corps, comme » (pour les anciens) « les corps célestes ; au genre des substances spirituelles, comme les anges. Or, des êtres appartenant à des genres divers ne peuvent avoir de commune mesure. L'*ævum* n'est donc pas unique »; il y en a plusieurs. — C'est, en troisième lieu, que « l'*ævum* étant un terme de durée, là où il n'y a qu'un seul *ævum* il faut que la durée soit identique. Or, la durée n'est pas la même pour tous les êtres æviternels : certains, en effet, ne viennent à l'être que longtemps après les autres, comme on peut s'en convaincre surtout au sujet des âmes humaines. Il n'y a donc pas qu'un seul *ævum* ». — Enfin, nous devons noter que « parmi les êtres que mesure l'*ævum*, on ne voit pas que les uns soient causes des autres : un ange, par exemple, n'a pas raison de cause par rapport aux autres anges. Ils sont donc mutuellement indépendants. On ne voit pas dès lors comment ils pourraient être soumis à une même mesure, identique pour tous. Si, en effet, nous parlons d'un seul temps

pour tous les êtres matériels, c'est que le premier mouvement qui est mesuré par le temps est, d'une certaine manière, cause de tous les autres mouvements » dans le monde des corps (ceci était particulièrement vrai dans le système des anciens où le mouvement du premier ciel, qui causait ou subjectait le temps, causait aussi tous les mouvements des corps inférieurs). « Il n'y a donc pas qu'un seul *ævum* » pour tous les êtres æviternels ; et il semblerait bien plutôt que chacun de ces êtres constitue sa mesure à lui, auquel cas il y aurait autant d'*ævum* qu'il y a d'êtres æviternels distincts.

Eh bien ! non, cela ne peut pas être, remarque l'argument *sed contra*. « L'*ævum* est plus simple que le temps ; il est aussi plus rapproché de l'éternité. Puis donc que le temps est un, à plus forte raison faut-il que l'*ævum* soit un aussi ».

Au début du corps de l'article, saint Thomas nous prévient qu' « il y a, sur la question dont il s'agit, une double opinion. Les uns disent que l'*ævum* est un ; les autres, qu'il est multiple. Pour savoir à quoi nous en tenir et embrasser le sentiment le plus vrai, il faut, remarque très sagement saint Thomas, considérer d'où vient l'unité de temps ». Nous pourrons ainsi plus sûrement discerner ce qu'il en est de l'unité pour l'*ævum* ; « c'est, en effet, par les choses corporelles que nous nous élevons à la connaissance des choses spirituelles ». — Or, voici ce qu'il en est des diverses opinions des hommes par rapport à ce qui constitue l'unité de temps. — « Les uns disent que le temps est un, parce qu'il est un nombre, au témoignage d'Aristote (liv. IV, *Des Physiques*, ch. XI, nº 5 ; de saint Thomas, leç. 17), et que pour tous les êtres nombrés, il n'y a qu'un seul et même nombre ». La raison n'est pas bonne ; « elle n'est pas suffisante, remarque saint Thomas. C'est qu'en effet le temps n'est pas un nombre » séparé ; on ne le doit pas concevoir comme quelque chose d' « abstrait qui soit en dehors des êtres qu'il nombre ; il existe dans la chose nombrée elle-même. S'il en était autrement, il ne serait point continu. Dix pans de toile ne sont pas continus en raison du nombre » dix ; « ils sont continus en raison de la toile que ce nombre affecte. Or, le nombre qui existe dans la chose nombrée » se confond avec elle ; il « n'est pas qu'un pour toutes

les choses qu'il affecte, il se diversifie suivant la diversité des choses elles-mêmes ». Par conséquent, le temps ne peut pas tirer la raison de son unité de ce qu'il est nombre; car, de ce chef, il serait multiple et divers comme les choses mesurées par lui. — « C'est pourquoi » on a cherché ailleurs la raison de son unité. « Quelques-uns l'ont voulu tirer de l'éternité qui, étant la première et le principe de toute durée, communiquerait aux autres durées sa propre unité; elles seraient unes, en raison de leur principe à toutes; bien que, selon la diversité des êtres qui participent la durée en vertu de ce premier principe, les autres durées pussent ensuite se multiplier et se diversifier. D'autres ont voulu tirer l'unité de temps du côté de la matière première, qui est le premier sujet du mouvement dont précisément le temps est la mesure. Mais ni l'une ni l'autre de ces deux raisons ne paraît suffisante; car ce qui n'est un qu'en raison de son principe ou de son sujet, et surtout s'il s'agit d'un principe ou d'un sujet éloigné, n'est pas un purement et simplement; il n'est un qu'à un certain titre et d'une certaine manière. — Nous devons donc, reprend saint Thomas, chercher la raison d'unité, pour le temps, dans l'unité du premier mouvement » (le mouvement diurne) « qui, de tous, étant le plus simple, peut, par là-même, servir à tous de mesure, comme le note Aristote, au dixième livre des *Métaphysiques* (saint Thomas, leç. 2; Did., liv. IX, ch. 1, n° 10). En sorte, remarque saint Thomas, que, pour le premier mobile » (la sphère ultime, d'après les anciens, et, pour les modernes, la terre elle-même considérée dans son mouvement de rotation), « le temps n'aurait pas seulement raison de mesure, mais encore raison d'accident subjecté en ce premier mobile. Pour les autres mobiles, il a seulement raison de mesure » et de mesure séparée. « Il pourra donc les mesurer tous, quoique multiples, sans se multiplier lui-même; car rien n'empêche qu'une seule et même mesure séparée s'adapte, pour les mesurer, à un nombre indéfini d'objets », si divers qu'ils puissent être. — « Ceci posé » en ce qui touchait à la raison d'unité pour le temps, voyons ce qu'il en peut être de l'unité de l'*ævum*. Là-dessus, « il faut savoir que deux opinions se sont fait jour, en ce qui est des substances spirituelles. D'aucuns ont

pensé, et c'est l'opinion d'Origène (dans son livre *des Principes*, liv. I, ch. VIII), que Dieu avait créé toutes les substances spirituelles dans une certaine égalité; ou, du moins, comme d'autres ont dit, un grand nombre d'entre elles. D'autres ont dit que les substances spirituelles avaient été créées par Dieu dans un certain ordre et avec une certaine gradation. Ce second sentiment, observe saint Thomas, paraît être celui de saint Denys, qui dit, en effet, au ch. X de la *Hiérarchie céleste* (et aussi au ch. IV), que, parmi les substances spirituelles il y a des premières, des secondes et des dernières, même dans un seul ordre angélique ». — Or, suivant qu'on embrasse l'une ou l'autre de ces deux opinions, on a, en ce qui est de l'unité ou de la multiplicité de l'*ævum*, une conclusion tout autre. « Dans la première », en effet, « il est nécessaire de dire qu'il y a plusieurs *ævum*; il y en aura autant qu'il y aura de substances spirituelles égales au premier degré. Avec la seconde, au contraire, il faut n'admettre qu'un seul *ævum*. En tout ordre, en effet, toujours ce qui vient après est mesuré par ce qu'il y a de plus simple » et de plus premier « en cet ordre-là; c'est la règle formulée par Aristote au dixième livre des *Métaphysiques* (saint Thomas, leç. 2.; Did., liv. IX, ch. I, n°s 9, 13). Il faudra donc », si nous supposons les substances spirituelles ordonnées entre elles, « que l'être de toutes celles qui viennent après soit mesuré par l'être de la première d'entre elles, d'autant plus simple qu'elle est dans un sens plus parfait la première ». — « Et parce que, ajoute simplement saint Thomas, la seconde opinion est plus vraie, ainsi que nous le montrerons plus loin (dans le *Traité des anges*, q. 47, art. 2; et q. 50, art. 4), nous concédons, pour ce qui est de la question présente, qu'il n'y a qu'un seul *ævum* ».

L'*ad primum* fait observer que « l'*ævum* est quelquefois pris comme synonyme de siècle et pour signifier une période donnée dans la durée d'une chose »; rien d'étonnant, dès lors, qu'on le trouve au pluriel : « on dira, en ce sens, plusieurs *ævums*, comme on dit plusieurs siècles ».

L'*ad secundum* concède que les corps célestes (ceci doit s'entendre dans l'opinion des anciens) « sont mesurés par l'*ævum* », non moins que les substances angéliques; et cela « en raison de

leur nature » supposée « incorruptible ». « Sur ce point, en effet, disait saint Thomas, ils conviennent avec les substances angéliques, quoique leur nature, au point de vue essentiel et intrinsèque, soit d'un tout autre genre. » — Notons, une fois de plus, que ce qu'on disait autrefois des corps incorruptibles doit être dit, par les modernes, des atomes et des molécules de la matière, quand ils les supposent intransformables.

L'*ad tertium* établit une comparaison entre le temps et ce qu'il mesure, et l'*ævum* et ce qu'il mesure aussi. Le temps, tout en restant un, mesure diverses choses qui se succèdent et ne sont nullement simultanées. « C'est qu'en effet les êtres temporels ne commencent pas tous en même temps; et cependant, il n'y a, pour tous, qu'un seul temps, à cause du premier que le temps mesure. De même pour les êtres æviternels. Ils auront tous le même *ævum*, à cause du premier d'entre eux, bien qu'ils n'aient pas tous commencé d'être simultanément ».

L'*ad quartum* fait très sagement remarquer que « la raison de mesure n'est pas nécessairement liée à la raison de cause »; « il suffit, pour qu'une chose en puisse mesurer une autre, qu'elle soit plus simple », le plus simple possible. N'est-ce pas, en effet, parce que l'unité est tout ce qu'il y a de plus simple, dans le genre de la quantité, qu'elle en est la mesure par excellence, au point que c'est par elle que toute quantité se mesure? (Cf., à ce sujet, la leçon deuxième du dixième livre des *Métaphysiques*.)

L'éternité suit à l'immutabilité comme le temps suit au mouvement. Partout où on a mouvement, si seulement on en veut prendre conscience et le mesurer en y connotant l'avant et l'après, on a le temps, qui n'est rien autre précisément que la mesure du mouvement selon qu'on y note un avant et un après. L'éternité, au contraire, suppose l'immutabilité parfaite et absolue, inaccessible à quelque changement que ce puisse être. Entre les deux, il y a place pour l'*ævum* qui suppose l'immutabilité aussi, mais compatible avec des changements accidentels dont la présence dans le sujet amènera, pour ce dernier, une certaine succession d'avant et d'après. — Dès là que nous avions écarté de Dieu, et de Lui seul, au sens le plus absolu, toute espèce de

changement ou de mutation et même de mutabilité, il s'ensuivait nécessairement que Lui seul pouvait être éternel au sens plein et parfait de ce mot. Si l'on parle d'éternité pour d'autres êtres, ce ne sera jamais que dans un sens restreint et participé. Toute créature a pour mesure propre, ou le temps ou l'*ævum*.

Nous avons écarté de Dieu toute composition et tout mouvement. — Une dernière question relative à l'Être divin pris en lui-même est celle de son unité. Faut-il exclure de l'Être divin toute multiplicité non moins que tout changement et toute composition ? C'est cette dernière question que nous allons maintenant considérer.

QUESTION XI.

DE L'UNITÉ DE DIEU.

Cette question comprend quatre articles :

1° Si l'un ajoute quelque chose à l'être?
2° S'il y a opposition entre l'un et le multiple?
3° Si Dieu est un?
4° S'il est souverainement un?

De ces quatre articles, les deux premiers traitent de l'« un » ou de l'unité en général; les deux autres, de l'unité divine. Pour ce qui est de l'« un » en général, saint Thomas se demande d'abord ce que c'est que l'« un »; puis il se demande quels sont les rapports de l'un et du multiple. — Et d'abord, quelle est bien la nature de l'un? C'est l'objet de l'article premier.

Article premier.

Si l'un ajoute quelque chose à l'être?

Trois objections tendent à prouver que l'un ajoute quelque chose à l'être et que, par suite, il diffère d'avec lui. — La première argue de ce que « l'un est le principe du nombre »; « or, le nombre » appartient à un genre d'être déterminé : il « est une espèce de quantité »; il appartient à la quantité discrète. Par conséquent, « l'un est » aussi « dans un genre déterminé ». Mais « ce qui est dans un genre déterminé doit nécessairement avoir quelque chose en plus de l'être, puisque l'être » n'est pas, de soi, déterminé à tel ou tel genre d'être; il « s'étend à tout ». « Donc l'un ajoute quelque chose à l'être ». — La seconde objection re-

marque que l'un est une des divisions de l'être. « L'être se divise », en effet, « en ce qui est un et en ce qui est plusieurs ou multiple ». Or, « tout ce qui divise un être commun ajoute quelque chose à l'être divisé »; sans quoi nous n'aurions, après comme avant, que le même être. « Donc l'un ajoute quelque chose à l'être ». — La troisième objection fait observer que « si l'un n'ajoutait pas quelque chose à l'être, quand on dirait d'un être qu'il est un, ce serait faire une tautologie : ce serait dire d'un être qu'il est être; chose que personne n'admet. Donc l'un ajoute à l'être ».

L'argument *sed contra* est appuyé sur une parole de « saint Denys », qui « dit, au chapitre dernier des *Noms divins* (saint Thomas, leç. 2), que *rien n'est que dans la mesure où il est un.* Or, cela ne serait pas si l'un ajoutait à l'être quelque chose qui aurait pour but de le restreindre. Donc l'un n'ajoute pas à l'être ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous prévient, dès le début, que « l'un n'ajoute absolument aucune réalité à l'être; il dit seulement en plus la négation de la division; l'un, en effet, ne signifie rien autre que l'être indivis. D'où, ajoute saint Thomas, l'on voit tout de suite que l'un revient à l'être ». Ils sont une seule et même chose. Il est impossible d'avoir l'un sans l'être et l'être sans l'un. « C'est qu'en effet, prouve le saint Docteur, tout ce qui est est ou simple ou composé. Or, ce qui est simple est indivis, non pas seulement en fait, mais encore d'une façon absolue, c'est-à-dire qu'il ne peut pas être divisé. Quant à ce qui est composé, tant que ses parties demeurent séparées, il n'est pas, il n'a pas l'être; il n'est que lorsqu'elles sont unies et qu'elles le constituent. D'où il apparaît manifestement que l'être de tout être » est constitué par son indivision et « consiste en son indivision. Aussi bien, remarque saint Thomas, nous voyons que

tout être n'est pas moins soucieux de garder son unité que de garder son être ». — Il n'y a donc, entre l'être et l'un, qu'une différence de raison ou d'aspect, nullement une différence réelle.

L'*ad primum* est très intéressant et très important au point de vue métaphysique. Il nous montre que l'objection confondait l'un métaphysique avec l'unité principe du nombre. Du reste,

cette confusion n'a pas été le fait de petits esprits. C'est, d'une part, Platon et Pythagore, et, de l'autre, Avicenne, philosophe arabe presque contemporain de saint Thomas, qui y sont tombés. Ils n'en ont pourtant pas tiré les mêmes conclusions. — « Pythagore et Platon, voyant que l'un » métaphysique « qui se confond avec l'être, n'ajoute à l'être aucune réalité, mais qu'il signifie la substance même de l'être en tant qu'indivise, ont pensé qu'il en était de même pour l'unité principe du nombre. Et parce que tout nombre se compose d'unités, ils ont cru que les nombres étaient la substance même des choses. — Avicenne procède en sens contraire. Il remarque que l'unité principe du nombre ajoute quelque chose à l'être (sans quoi le nombre qui se compose d'unités *ne* serait pas une espèce de quantité », la quantité étant elle-même un des neuf genres d'être qu'on appelle accidents); « d'où il conclut que l'un » métaphysique « qui se confond avec l'être, ajoute aussi quelque réalité à la substance de l'être; comme », par exemple, « la blancheur ajoute quelque chose à l'homme ». — « Mais toutes ces opinions sont fausses »; elles partent toutes d'un principe erroné. Il n'est pas vrai, en effet, que l'un métaphysique soit une même chose avec l'unité principe du nombre. « L'unité principe du nombre ajoute quelque chose à la substance de l'être; elle se rattache à l'accident quantité »; et, par suite, nous ne tombons pas dans les conséquences où se sont perdus Platon et Pythagore. (Cf. Aristote, 1er livre des *Métaphysiques*, ch. VIII, et 3e livre *du Ciel et du Monde*, ch. I.) Mais, d'autre part, et en cela nous nous séparons d'Avicenne (cf. sa *Métaphysique*, traité 3, ch. II, III), « nous n'admettons pas que l'un métaphysique ajoute quelque chose à la substance de l'être »; « chaque être, en effet, est un par sa substance même ». Et il le faut bien; « car, si c'était par quelque autre chose que sa substance qu'un être est un, comme ce quelque chose aussi serait un, il lui faudrait trouver une autre cause de son unité; et ainsi de suite à l'infini »; ce qui est inadmissible. « Nous devons donc nous en tenir au premier », et dire purement et simplement que tout être est un par sa substance. (Cf. sur les rapports de l'un métaphysique avec l'unité principe du nombre, la leçon deuxième du livre 4 des

Métaphysiques. Cf. aussi ce que nous avons dit de l'un à la question 6, art. 3, dans les réponses aux objections.)

L'*ad secundum* veut être lu avec attention. Il est assez délicat à saisir. L'objection était que l'un doit ajouter quelque chose à l'être, puisqu'on divise l'être en un et en plusieurs. Saint Thomas répond que si on divise l'être en un et en plusieurs, ce n'est pas au même titre, car, même dans le plusieurs, l'un reste d'une certaine manière. Tout être qui est, même l'être qui est plusieurs, doit, d'une certaine manière, demeurer un, sans quoi il ne serait pas. L'un n'est pas plus exclu du plusieurs que l'être. Ce n'est donc pas en deux termes s'excluant totalement l'un l'autre que cette division se fait; c'est en deux termes dont l'un se retrouve d'une certaine manière dans l'autre, mais non pas, bien entendu, au même titre où il se contredivise avec lui. On divise l'être en un purement et simplement, et en plusieurs à certains égards; car, même dans ce plusieurs, l'un se trouve d'une certaine manière. — Comment tout cela peut-il se faire? « Parce que, dit saint Thomas, rien n'empêche que ce qui est divisé pris en un certain sens, soit indivis pris en un autre sens; par exemple, ce qui est divisé au point de vue du nombre, peut être indivis au point de vue de l'espèce; et c'est ainsi qu'une même chose peut être une d'une certaine manière, et, de l'autre, plusieurs. Avec ceci pourtant que, si elle est indivise purement et simplement, — soit parce qu'elle est indivise quant à ce qui touche à son essence, bien qu'elle soit divisée quant à ce qui est en dehors de cette essence, comme par exemple ce qui est un par sa substance et multiple par ses accidents, — soit parce qu'elle est indivise en fait et divisible seulement, en puissance, comme ce qui est un quant au tout et plusieurs seulement en raison de ses parties; — dans ce cas, nous aurons un quelque chose qui sera un purement et simplement et plusieurs seulement à certains égards. — Au contraire, si nous avons quelque chose qui soit purement et simplement divisé, et indivis seulement à certains égards, par exemple ce qui comprend plusieurs essences, bien qu'on le saisisse sous forme d'un tout, en raison d'une communauté logique ou d'une communauté de principe ou de cause » (ainsi tout l'univers par rapport à Dieu), « dans ce cas, nous

avons purement et simplement plusieurs, tandis que nous n'avons l'un qu'en un certain sens; par exemple, ce qui est multiple en nombre et un en espèce ou par rapport au même principe ». — Il se peut donc très bien que nous ayons une seule et même chose qui soit une et plusieurs : une purement et simplement, et plusieurs à certains titres; ou une à certains titres, et plusieurs purement et simplement. Or, « c'est le cas pour l'être, quand nous disons qu'il se divise en un et en plusieurs. Il se divise en un purement et simplement et en plusieurs à certain titre ». C'est dire qu'il ne se peut pas trouver un « plusieurs » ou une multitude qui soit, sans que l'un se retrouve d'une certaine manière dans cette multitude ou dans ce « plusieurs »; « car la multitude elle-même ne serait pas comprise dans l'être, si elle ne rentrait à un titre quelconque dans l'un ». « C'est ainsi », résume admirablement saint Thomas, à la fin de ce superbe *ad secundum*, empruntant d'ailleurs les paroles de saint Denys en son dernier chapitre des *Noms divins* (de S. Th., leç. 2); c'est ainsi « que *ce qui est plusieurs quant aux parties, demeure un quant à son tout; ce qui est plusieurs quant aux accidents, est un quant à sa substance; ce qui est plusieurs en nombre, est un en espèce; ce qui est plusieurs en espèces, est un en genre; ce qui est plusieurs quant à ses voies, demeure un quant à son origine* ».

L'*ad tertium* écarte d'un mot la troisième objection qui concluait à une tautologie, de ce que nous ne distinguions pas réellement l'un d'avec l'être. « Pour qu'il n'y ait pas tautologie, quand nous disons de l'être qu'il est un », il suffit que la raison d'être ne soit pas la même que la raison d'unité, quand bien même ces deux raisons diverses aboutissent à une seule et même réalité; « il suffit que l'un ajoute quelque chose à l'être dans l'ordre des notions », que la notion de l'un ne soit pas identique à la notion de l'être. Ce sont deux aspects différents de la même réalité.

L'un ne diffère d'avec l'être que dans l'ordre des notions, nullement dans l'ordre des réalités. Il n'y a pas d'être, non pas même ce qui est « plusieurs », qui ne soit « un », au moins d'une certaine manière. Mais s'il en est ainsi, dans quels rap-

ports vont se trouver l'un et le multiple? Y a-t-il opposition entre eux ou n'y en a-t-il pas? Comment distinguer l'un du multiple et où se trouve la raison de cette distinction? — Telle est la nouvelle question que saint Thomas aborde à l'article suivant.

Article II.

Si l'un et le plusieurs s'opposent?

Cet article, comme le précédent d'ailleurs, suppose le dixième livre des *Métaphysiques*. C'est là qu'Aristote (et avec lui saint Thomas) traite *ex professo* et longuement, de l'un et des rapports de l'un et du multiple. — Saint Thomas se pose ici quatre objections tendant à montrer qu'il n'y a pas d'opposition entre l'un et le plusieurs. — La première est empruntée à la solution que nous avons donnée pour la seconde objection de l'article précédent. « Puisque, en effet, toute multitude est une, d'une certaine manière, il semble bien que l'un et le multiple » ne sont pas incompatibles, qu'ils ne s'excluent pas, qu'ils « ne s'opposent pas l'un à l'autre. Entre deux êtres qui s'opposent, en effet, tout rapport d'attribution est impossible ». — De plus, c'est la seconde objection, toute multitude n'est que la résultante de plusieurs unités. « L'unité entre » donc « comme partie constituante de la multitude. Mais ce qui fait partie d'un être n'est pas en opposition avec lui. Donc la multitude et l'unité ne s'opposent pas ». — La troisième objection observe que « si l'un s'oppose à l'un, c'est le « peu » qui s'oppose au « beaucoup ». Il n'y a donc pas d'opposition entre l'un et le plusieurs ». — La quatrième objection dit que « l'un est à la multitude ce que l'indivis est au divisé. Or, qui dit indivis dit exclusion ou privation de division ». Mais toute privation est postérieure à la qualité dont elle prive et ne se connaît que par elle. Donc « l'un sera postérieur à la multitude, et ce sera par la multitude que nous le connaîtrons, alors que cependant on définit la multitude par l'unité. Il semble donc », si nous admettons entre l'un et le multiple,

même cette simple opposition de divisé et d'indivis, « que nous tombons dans une sorte de contradiction ou de cercle vicieux ».

L'argument *sed contra* affirme néanmoins que c'est bien là l'opposition que nous devons établir entre l'un et le plusieurs : « Où les notions sont opposées, les choses elles-mêmes le sont. Or, la notion de l'un consiste dans l'indivisibilité ; la notion de la multitude, au contraire, implique la division. Donc l'un et le beaucoup sont opposés ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous dit que « l'un s'oppose au beaucoup, mais » non pas d'une seule et même manière ; il s'y oppose « de multiples façons ». « Et, en effet, observe le saint Docteur, l'unité principe du nombre s'oppose au nombre comme la mesure s'oppose à la chose mesurée ; l'unité, en effet, a raison de première mesure, et le nombre n'est que la multitude mesurée par l'unité. C'est ce qui est démontré au dixième livre des *Métaphysiques* (leç. 2, 8 ; Did., liv. IX, ch. I, n°s 7, 9, 13 ; ch. VI, n° 8). Quant à l'un métaphysique, qui est une seule et même chose avec l'être, il s'oppose à la multitude par mode de privation, comme l'indivis au divisé ». Dans ce second cas, nous avons opposition de contrariété, basée sur la privation ; et, dans le premier cas, il y a simplement opposition de relation, et encore de relation où l'un des deux termes peut demeurer sans l'autre, bien que l'autre ne puisse pas être sans lui : partout où il y a nombre, en effet, il y a unité ; mais l'inverse n'est pas vrai, car l'unité peut exister toute seule et sans constituer un nombre. (Cf. le dixième livre des *Métaphysiques*, leç. 5 et 8).

L'*ad primum* reprend et complète l'*ad secundum* de l'article précédent. Saint Thomas nous explique comment l'un et le multiple peuvent se dire vraiment opposés et contraires (s'il s'agit de l'un métaphysique), bien qu'en tout multiple se trouve d'une certaine manière l'un. C'est qu'en effet l'opposition de contrariété repose sur une privation. Or, « si toute privation dépouille d'un certain être, nulle privation ne dépouille totalement de l'être ; car il est de l'essence de la privation de signifier une négation dans un sujet, au témoignage d'Aristote (*Catégories*, ch. VIII, n° 9 ; liv. III des *Métaphysiques*, ch. II, n° 8). Et c'est pourquoi, pour l'être, il arrive, en raison de son universalité,

que toute privation de l'être doit être fondée sur l'être ; ce qui n'a pas lieu dans la privation de formes spéciales, comme dans la privation de la vue, de la blancheur et le reste. Or, ce que nous disons de l'être, il le faut dire du bien et de l'un ; car toute privation du bien repose sur un certain bien, et tout éloignement » ou toute privation « de l'unité repose sur un quelque chose qui, d'une certaine manière, est un ». Et de là vient que toute multitude a une certaine unité ; et que tout mal est joint à un certain bien ; et que toute privation d'être repose sur un certain être. Ou, pour parler le langage singulièrement énergique de saint Thomas, « de là vient que la multitude est un certain un ; que le mal est un certain bien ; que le non-être est un certain être. Ce qui n'est pas à dire, se hâte d'ajouter le saint Docteur, que nous disions un contraire de son contraire ; non, car l'un se prend au sens du pur et simple, et l'autre au sens du relatif. Par exemple, ce qui est être en un certain sens, comme les êtres en puissance, est non-être purement et simplement, c'est-à-dire qu'il n'est pas en acte ; et ce qui est être purement et simplement dans le genre substance, sera non-être en un certain sens, par rapport à tel ou tel être accidentel. Pareillement, ce qui est bien d'une certaine manière, sera mal au sens pur et simple, ou inversement. Et, de même encore, ce qui est un purement et simplement, sera beaucoup en un certain sens, ou inversement ».

La *seconde objection* était que l'unité entre comme partie constituante de la multitude et que, par conséquent, elle ne peut pas lui être opposée. — Saint Thomas fait ici une admirable réponse. Il commence par distinguer « un double *tout* : le tout homogène, qui se compose de parties semblables, et le tout hétérogène, dont les parties ne sont pas les mêmes. Or, dans le tout homogène, les parties qui le constituent ont la forme du tout ; c'est ainsi que toutes les parties d'une masse d'eau sont de l'eau ; et telle est la manière dont le continu est constitué par ses parties. Il n'en est pas ainsi pour le tout hétérogène ; les parties n'y ont plus la forme du tout : il n'est pas vrai que chaque partie de la maison soit maison, ni chaque partie de l'homme, homme. Or, la multitude est un tout de cette seconde espèce ; c'est un tout hétérogène ». Et voilà pourquoi, bien que la multi-

tude se compose d'unités, nous pouvons dire qu'il y a entre l'unité et la multitude une certaine opposition : l'opposition qu'il y a entre un tout hétérogène et ses parties. « De même », en effet, « que les parties dont la maison se compose sont des non-maisons, de même les diverses unités dont se compose la multitude sont des non-multitudes. Non pas toutefois, observe saint Thomas, que les unités composent la multitude par où elles s'opposent à elle », par où elles sont des non-multitudes, « et selon qu'elles disent ou connotent l'indivision; pas plus que les parties de la maison ne constituent la maison, par où elles sont des non-maisons; mais les unités composent la multitude par ce qu'elles ont ou disent d'être, comme les parties de la maison constituent la maison en tant qu'elles sont tel ou tel corps ».

L'*ad tertium* est très précieux. Il est la justification de la différence qui existe dans notre langue entre le mot *plusieurs* et le mot *beaucoup*. En latin, il n'y a pas la même différence pour le mot *multum*. Ce mot correspond tout ensemble aux deux mots français. « Si donc on le prend » dans le sens de *plusieurs*, « d'une façon absolue, il s'oppose à l'un; mais si on le prend en tant qu'il dit un certain excès », dans le sens de *beaucoup*, il ne s'oppose plus à l'un, « il s'oppose au peu »; et c'est dans ce sens que le prenait l'objection. « Nous ne pouvons pas dire que deux soient *beaucoup*, mais nous pouvons dire qu'ils sont *plusieurs* ».

La *quatrième objection* voulait exclure toute opposition entre l'un et le plusieurs, pour cette raison que, s'il y avait une opposition, ce serait celle qui existe entre la privation et la qualité dont elle prive, opposition qui précisément ne peut pas exister entre l'un et le plusieurs. Il s'ensuivrait, en effet, que l'un serait postérieur à la multitude et ne se connaîtrait que par elle, alors que c'est l'inverse qui est vrai. — Notons soigneusement la réponse de saint Thomas, car elle est superbe. — Il est vrai, remarque le saint Docteur, que « c'est par mode de privation que l'un s'oppose au multiple. Dès là, en effet, que la division est l'essence du multiple, être privé de division sera le contraire de la multiude; ce sera l'unité. Et nous concédons, par suite, en raison de cela, que l'unité sera postérieure à la division et, pour nous, connue par elle. Mais ceci n'est pas l'ordre des choses en

elles-mêmes; c'est uniquement l'ordre de notre connaissance; car nous, nous ne connaissons les choses simples que par les composées; c'est ainsi que nous définissons le point : ce qui n'a pas de parties. Et cependant, même selon notre mode de connaître, la multitude et le plusieurs ne viennent qu'après l'un, quoique la division vienne avant. C'est que les choses divisées n'ont raison de multitude que du moment où nous attribuons à chacune des parties la raison d'unité; et de là vient que nous mettons l'un dans la définition de la multitude et non pas la multitude dans la définition de l'un ». Aussi, nous ne concédons pas à l'objection que l'unité soit postérieure à la multitude et se connaisse par elle; non, c'est la multitude qui se connaît par l'unité, et, par conséquent, elle lui est postérieure. Pour la division, que nous avons concédé être antérieure à l'unité dans notre mode de connaître, il n'en est pas de même, parce que « la division suit immédiatement à la raison d'*être nié* ». Voici donc quel est le véritable ordre de ces notions de multitude, d'unité, de division et d'être dans notre esprit. « La première de toutes, c'est l'être : c'est lui que nous saisissons tout d'abord; puis la raison de division, en ce sens que nous remarquons que tel être n'est pas tel autre; puis la raison d'unité; puis, enfin, la raison de multitude ou de plusieurs ».

Donc rien n'empêche d'admettre, et nous le devons, que l'un s'oppose au plusieurs. S'il s'agit de l'un principe du nombre, il s'y oppose comme la mesure s'oppose à la chose mesurée; s'il s'agit de l'un métaphysique, il s'y oppose par mode de contraire et à titre de privation. — Ceci posé au sujet de l'un en général, abordons maintenant d'une façon directe ce qui touche à l'unité de Dieu. Dieu est-Il « un »? L'est-Il au suprême degré? — Telles sont les deux questions que se pose saint Thomas. Et d'abord, Dieu est-Il un? — C'est l'objet de l'article suivant.

Article III.

Si Dieu est un?

« Dieu est-Il un? » — Cette question doit s'entendre, comme le montrent les deux objections que se fait saint Thomas, au double sens de « unique » et de « un ». — La première objection tend à prouver que Dieu n'est pas un être « unique », qu'il peut y avoir et qu'il y a plusieurs dieux. Elle argue d'une parole de « saint Paul dans sa 1re épître *aux Corinthiens* (ch. VIII, v. 5) », où il est « dit expressément qu'*il y a de nombreux dieux et de nombreux seigneurs* ». — La seconde objection veut exclure que Dieu soit « un ». Elle s'appuie sur ce qui a été dit de l'unité principe du nombre et de l'un métaphysique; ni l'une ni l'autre ne lui semblent pouvoir s'appliquer à Dieu. « L'unité principe du nombre ne peut pas se dire de Dieu, puisqu'en Dieu il n'y a pas de quantité; et, pas davantage, l'un métaphysique, puisqu'il dit privation et que toute privation est une imperfection, chose absolument incompatible avec Dieu. Donc, Dieu n'est pas un ».

L'argument *sed contra* est le beau texte du *Deutéronome* (ch. VI, v. 4), par où s'ouvre la proclamation de la Loi : « *Écoute, Israël, Iahveh, notre Dieu, est un seul Dieu!* »

« Que Dieu soit un », répond saint Thomas au corps de l'article, « nous le pouvons démontrer d'une triple manière. — D'abord, en raison de sa simplicité. Il est clair, en effet, que ce d'où un être particulier tire ce qui le fait être *cet être* déterminé individuellement, ne saurait être communiqué à plusieurs. Ce par quoi Socrate » (pour garder l'exemple classique des anciens) « est *homme*, peut bien être communiqué à plusieurs; mais ce par quoi il est *cet homme*, ne peut être communiqué qu'à un seul. Si donc Socrate était *cet homme* par cela même par quoi il est *homme*, de même que ce par quoi il est *cet homme* ne peut pas se trouver en d'autres qu'en lui, de même ce par quoi il est *homme* ne le pourrait pas; il n'y aurait qu'un homme, comme il n'y a qu'un Socrate. Or, précisément, il en est ainsi de Dieu. Ce par quoi Il

20

est *ce Dieu* est la même chose que ce par quoi Il est *Dieu;* car, en Lui, nous l'avons montré plus haut (q. 3, art. 3), la nature et le suppôt ne font qu'un. Il est donc impossible qu'il y ait plusieurs dieux ». — Cette première raison est excellente et à la la portée de tous les esprits. « La seconde » ne l'est pas moins; elle « se tire de l'infinie perfection de Dieu. Nous avons montré plus haut (q. 4, art. 2), que Dieu possède en Lui la plénitude de toute perfection, ou la plénitude de l'être. Supposons donc qu'il y ait deux ou plusieurs dieux. Il faudra nécessairement qu'ils diffèrent »; car s'ils ne différaient en rien, on ne les pourrait pas distinguer l'un de l'autre; et ils ne seraient qu'un. Mais s'ils diffèrent, ce sera « parce que l'un d'eux a quelque chose que l'autre ou les autres n'ont pas. Et ce quelque chose qui convient au premier, ou ce sera une privation, d'où il suit qu'il n'est plus absolument parfait; ou c'est une perfection, d'où il suit qu'aux autres elle manquera. Il est donc impossible qu'il y ait plusieurs dieux ». En toute hypothèse, en effet, à l'un ou aux autres il manque quelque chose; et dès là qu'il leur manque quelque chose, ils ne sont plus Dieu, puisqu'en Dieu c'est la plénitude de tout. Cette raison est si forte, si convaincante, que même « les anciens philosophes, comme contraints par la vérité, remarque saint Thomas, ont attribué le fait d'être unique au premier principe qu'ils disaient infini ». — « Une troisième raison », plus belle encore que les précédentes, si possible, « se tire de l'unité du monde. Tous les êtres qui sont, en effet, sont ordonnés entre eux, en ce sens que les uns servent aux autres ». Rien d'harmonieux et de savamment combiné comme la marche du monde. Les règnes s'y superposent, et les diverses parties de l'ensemble y concourent pour le plus grand bien du tout. L'univers est un, comme d'ailleurs son nom même l'indique. « Or, que des choses diverses conviennent en un tout harmonieux et parfaitement ordonné, ce ne peut être que parce qu'il y a quelque chose d'« un » qui préside à cet ordre ». Si, en effet, ce qui les gouverne était divisé, nécessairement il y aurait division et lutte dans l'œuvre produite, il n'y aurait pas unité. Donc, de ce que l'univers est un, il faut que ce qui préside à son ordonnance soit un. « Mais il est plus facile à un seul de ramener à l'unité ce qui

est multiple, qu'il ne le peut être à plusieurs »; car plusieurs ne ramènent diverses choses à l'unité, que s'ils sont eux-mêmes d'une certaine façon *un*. « C'est qu'en effet, l'*un* est de soi cause de l'unité, tandis que le multiple ne l'est que » par circonstance, par hasard, « accidentellement, en tant que d'une certaine manière il est *un* ». — Et voilà pourquoi — soit dit en passant — à prendre les choses en elles-mêmes et du côté de l'ordre à faire régner dans un pays, la monarchie est une forme de gouvernement meilleure que la forme aristocratique ou démocratique. — L'un donc est plus parfaitement cause de l'unité que le multiple; il l'est de soi, et le multiple ne l'est qu'en raison d'une condition adjointe, il ne l'est qu'accidentellement. « Puis donc que » ce qui est accidentel se doit toujours ramener à ce qui est de soi, et que « ce qui est premier doit être le plus parfait et de soi, non pas accidentellement, il s'ensuit » que l'unité du monde doit, en dernière analyse, se rattacher à un quelque chose qui sera seul et unique; il s'ensuit « que le principe premier d'unité qui ramène toutes choses à l'ordre unique qui règne dans l'univers, doit être nécessairement un et unique. Or, ce principe, c'est Dieu ». Cf. le XIIe livre des *Métaphysiques*, à la fin, où Aristote cite, en l'appliquant à Dieu, le beau vers d'Homère : οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη · εἷς κοίρανος! la multiplicité des chefs n'est pas une bonne chose : qu'il n'y ait qu'un seul chef!

L'*ad primum* fait observer que si « saint Paul parle de dieux multiples », c'est « par allusion à l'erreur » grossière « de ceux qui adoraient plusieurs dieux, faisant des dieux des planètes et des étoiles ou même de toutes les parties qui composent le monde ». C'était l'erreur du polythéisme où, selon l'expression de notre grand Bossuet, « tout était Dieu excepté Dieu lui-même ». « Aussi bien l'apôtre saint Paul se hâte d'ajouter » excluant cette erreur : « *Pour nous, il n'y a qu'un seul Dieu* ».

A noter l'*ad secundum*, qui est très instructif. Nous y voyons que même ce terme de « un », appliqué à Dieu, se doit entendre avec des restrictions; car il entraîne dans son concept une certaine imperfection. S'il s'agit de « l'unité principe du nombre », évidemment, nous l'excluons d'une façon absolue; elle « ne saurait être dite de Dieu; elle ne s'applique qu'aux êtres matériels;

cette unité, en effet, appartient aux mathématiques, qui ne conviennent qu'aux êtres matériels, bien que les mathématiques considèrent ces êtres en faisant abstraction de leur matière » sensible. Il est vrai que l'*un* qui se confond avec l'être est quelque chose de métaphysique et dont l'être ne dépend pas de la matière. Mais à lui se rattache une certaine idée de privation; et, en Dieu, il ne saurait y avoir quelque privation que ce soit. Seulement, comme dans notre mode connaturel de connaître, nous n'arrivons à saisir Dieu qu'en écartant de Lui ce qui ne convient pas à son être, il s'ensuit que nous pouvons légitimement employer, quand il s'agit de Lui, des termes qui disent privation et négation, tels que les termes d'« incorporel », d'immatériel, « d'infini », d'immuable. « Et c'est ainsi que nous disons de Lui qu'Il est *un* ». — Retenons ceci; nous aurons à y appuyer quand nous nous occuperons de notre manière de connaître Dieu et de le dénommer.

Dieu est « un ». Il n'est pas « plusieurs ». Il n'y a pas plusieurs dieux. Il n'y a qu'un seul Dieu. — Cette conclusion qui exclut directement la grande erreur païenne du polythéisme, et aussi le dualisme manichéen, remis en honneur aujourd'hui parmi les sectes maçonniques, est un dogme de foi. Outre le texte du *Deutéronome* cité dans l'argument *sed contra*, nous trouvons encore, dans ce même livre du *Deutéronome*, ch. XXXII, v. 39, ce texte formel : *Sachez donc qu'il n'y a que moi, et qu'il n'y a pas d'autre Dieu en dehors de moi*; et, dans le livre d'Isaïe, ch. XXXVII, v. 20 : *Toi seul es Iahveh!* Dans le Nouveau Testament, nous lisons au ch. XII, v. 29, de saint Marc, l'allusion faite par Notre-Seigneur au verset du *Deutéronome* cité dans l'argument *sed contra*. De même, au ch. XVII, v. 3, de saint Jean, nous lisons ces mots proférés par le Christ : *C'est là la vie éternelle, qu'ils vous connaissent, vous, le seul vrai Dieu.* Et déjà nous avons vu, à l'*ad primum*, le mot formel de saint Paul (Ire ép. *aux Corinth.*, ch. VIII, v. 4) : *Pour nous, il n'y a qu'un seul Dieu.* — La même vérité se trouve exprimée dans la plupart des symboles que récite ou que chante l'Eglise. Le concile du Vatican (sess. 3, ch. 1), a fait sienne et consacré une

fois de plus la même déclaration. — Il nous reste à voir si Dieu, qui est « un », qui n'est pas « plusieurs » et qui ne le peut pas être, est un au souverain degré, s'Il est un comme nul autre n'est un. Tel est l'objet de l'article suivant.

Article IV.

Si Dieu est le plus « un » ?

Trois objections tendent à prouver que Dieu n'est pas plus *un* que les autres êtres. — La première argue de ce que « l'un se dit par rapport au manque ou à la privation de division ; or, la privation n'admet pas de plus et de moins. Donc Dieu n'est pas plus un que les autres ». — La deuxième observe que « l'un et l'indivis se confondent. Or, rien n'est plus indivis que ce qui, non seulement n'est pas divisé en fait, mais même ne le peut pas être ; et c'est le cas du point et de l'unité. Donc Dieu n'est pas plus un que l'unité et le point ». — La troisième objection remarque que « tout être, au dire d'Aristote dans son quatrième livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 2 ; Did., liv. III, ch. II, n. 5), est un par son essence. Mais rien ne saurait être plus un que ce qui est un par son essence. Il s'ensuit que tout être est souverainement un, et que par conséquent Dieu ne l'est pas à un titre exceptionnel ».

L'argument *sed contra* est une parole de saint Bernard (*De consideratione*, liv. V, ch. VIII) disant que *parmi tous les êtres qui sont un, l'unité de la sainte Trinité occupe la première place*. — On remarquera comme le texte a été bien choisi. Si quelque chose, en effet, avait pu, semble-t-il, jeter quelque ombre sur la parfaite unité en Dieu, c'était bien la pensée du mystère de la Trinité. Et c'est pourtant cette *unité de la Trinité* que saint Thomas fait proclamer par saint Bernard la plus excellente et la plus parfaite unité. Nous verrons plus tard, dans le détail, les harmonies de ce mystère. Qu'il nous suffise de souligner, en passant, le beau texte choisi ici par saint Thomas.

Au corps de l'article, saint Thomas en appelle à la définition

même de l'*un*. « L'*un* c'est l'être indivis ». « Donc, ajoute saint Thomas, cela sera le plus *un* qui sera le plus *être* et le plus *indivis*. Or, cela convient précisément à Dieu. Qu'Il soit le plus *être*, c'est évident, puisqu'Il n'est pas ayant un certain être déterminé par telle nature à laquelle cet être s'adjoigne; Il est l'Être même subsistant, de toutes façons indéterminé », c'est-à-dire illimité et sans bornes, libre non pas seulement de toute matière qui le restreigne, mais même de toute forme ou de toute nature qui l'enserre. « Il est aussi le plus *indivis*, puisqu'Il n'est ni divisé en fait, ni divisible en puissance, de quelque division qu'il s'agisse. Nous avons montré, en effet (q. 3, art. 7), qu'Il était souverainement simple. Par où l'on voit manifestement que Dieu est souverainement un », qu'Il l'est au degré et au titre le plus excellent. — Constatons, une fois de plus, que tout se ramène, pour Dieu, à sa prérogative exclusive d'être l'Être même. S'Il est « un », au degré que nous venons de marquer, c'est qu'Il est l'Être; comme c'était pour la même raison qu'Il était le parfait, le bon, l'infini, le présent partout, l'éternel. Dira-t-on encore que cette question de l'essence et de l'existence est une question secondaire, dont on peut se désintéresser sans inconvénient et qui importe peu soit au point de vue de la doctrine elle-même, soit au point de vue thomiste? Pour saint Thomas, elle est le centre de tout et la raison d'être de tout, quand il s'agit de Dieu et des rapports de la créature avec Dieu.

L'*ad primum* est très à remarquer au point de vue philosophique. « Sans doute, la privation prise en elle-même n'admet pas le plus et le moins; mais » elle les peut admettre indirectement, en raison de son contraire : « selon que son contraire reçoit le plus ou le moins, les êtres qui en sont privés seront dits en être privés plus ou moins. Par conséquent, selon qu'un être sera plus ou moins divisé ou divisible, ou qu'il ne le sera pas du tout, on le dira plus ou moins ou souverainement un ».

L'*ad secundum* fait observer très à propos que le point et l'unité principe du nombre appartiennent à la quantité et, par suite, au genre accident. D'où il résulte qu'ils ne sont pas le plus *êtres*: et, par conséquent, ils ne sont pas le plus *un*. « Le

point et l'unité principe du nombre ne sont pas le plus *êtres*, puisqu'ils n'ont l'être que dans un sujet » ; ils ne sont pas l'être subsistant. (Toujours la même grande raison que nous soulignions tout à l'heure.) « Par suite, ils ne sauraient être le plus *un*. De même, en effet, que le sujet n'est pas tout ce qu'il y a de plus un, à cause de la diversité du sujet et de l'accident, pareillement » et pour la même raison, « l'accident » n'est pas ni ne peut être ce qu'il y a de plus un. Or, nous l'avons dit, le point et l'unité principe du nombre appartiennent au genre accident, à la quantité.

L'*ad tertium* accorde qu'en effet la raison d'unité se tire du côté de l'essence et que « tout être est un par sa substance », ainsi que nous l'avions noté à la question 6, article 3, *ad primum*. « Mais ce n'est pas à un égal titre que la substance » ou l'essence « des divers êtres cause l'unité » ; c'est qu'en effet la raison d'indivisibilité n'est pas la même pour tous. « Les uns ont leur substance simple, et les autres, composée. » Il ne s'ensuit donc pas, comme le voulait l'objection, qu'il ne puisse pas y avoir de degré, parmi les divers êtres, au point de vue de l'unité. Quelle jolie réponse, et si fine !

Dieu est un ; c'est-à-dire que la nature divine n'est pas applicable à plusieurs et qu'étant souverainement simple elle n'admet en elle aucune cause de division ou de multiplicité. — C'était la dernière étude que nous devions faire, par rapport à la nature divine, dans la première division de la seconde partie, où nous cherchons comment Dieu est, afin d'entrevoir ce qu'Il est. Nous nous étions proposé d'étudier ce que Dieu est, ou plutôt ce qu'Il n'est pas ; et, pour cela, nous avons montré qu'il fallait exclure de Lui ou écarter de son Être toute composition (q. 3-8), toute mutation (q. 9-10), toute multiplicité (q. 11). Dieu est souverainement simple (q. 3) ; et, malgré cela, ou plutôt en raison même de cela, souverainement parfait (q. 4), souverainement bon (q. 5-6), infini (q. 7), présent partout (q. 8). Il est aussi souverainement immuable (q. 9), et, par là même, éternel (q. 10). Il est enfin souverainement un (q. 11). — « Voilà pour l'Être de Dieu considéré en Lui-même. — Une seconde étude se présente

maintenant à nous, toujours par rapport à l'Être de Dieu. Il s'agit de le considérer en tant que saisi » et exprimé « par nous ». Et d'abord, en tant que saisi et connu par nous. C'est l'objet de la question suivante. Nous verrons à la question 13, comment nous le pouvons exprimer ou nommer.

QUESTION XII.

COMMENT DIEU EST CONNU PAR NOUS.

Cette question est d'une importance extrême, ainsi que la suivante; car, aujourd'hui, c'est une forme d'athéisme très répandue, de prétendre que si Dieu est, nous n'avons pas à nous en occuper, Dieu ne pouvant en rien être saisi par nous. Voici ce qu'on lit dans un manuel d'instruction civique destiné aux enfants : — D. Qu'est-ce que Dieu? — R. Nous n'en savons rien. — D. Vous niez Dieu? — R. Nous ne le nions ni ne l'approuvons. Nous ne savons ce que c'est; nous ignorons ce que le terme *Dieu* signifie. — D. Il ne faut donc pas croire en Dieu? — R. Il n'y a pas à s'en préoccuper autrement[1]. Et cet affreux blasphème qui, par l'entremise de ces manuels, va s'infiltrant jusque dans les plus humbles couches de la société, n'est que l'écho d'un enseignement scientifique, ou prétendu tel, qui se targue de prouver l'*incognoscibilité* de Dieu pour nous. N'est-ce pas encore sur cette incognoscibilité de Dieu pour nous qu'on a essayé si imprudemment et si follement d'édifier, même parmi certain groupe de philosophes ou d'exégètes catholiques, toute une théorie de la relativité et de la mutabilité de nos connaissances, qui n'allait à rien moins qu'à la destruction complète de toute tradition doctrinale et de toute vérité révélée? — La présente question de saint Thomas et la suivante vont directement à renverser tous ces sophismes et à repousser tous ces blasphèmes.

La question actuelle comprend treize articles :

1° Si une intelligence créée peut voir l'essence de Dieu?

2° Si l'essence de Dieu est vue par l'intelligence, au moyen d'une image créée?

1. *Manuel d'instruction civique*, par Edgard Monteil.

3° Si de l'œil corporel l'essence de Dieu peut être vue?
4° Si une intelligence créée, de par ses seules forces naturelles, peut arriver à voir l'essence de Dieu?
5° Si l'intelligence créée, pour voir l'essence de Dieu, a besoin d'une lumière créée?
6° Si, de ceux qui voient l'essence de Dieu, l'un la voit plus parfaitement que l'autre?
7° Si une intelligence créée peut comprendre l'essence de Dieu?
8° Si l'intelligence créée qui voit l'essence de Dieu connaît tout en elle?
9° Si ce qu'elle connaît là, c'est par des images créées qu'elle le connaît?
10° Si elle connait tout d'une fois, tout ce qu'elle voit en Dieu?
11° Si, durant cette vie, un homme peut voir l'essence de Dieu?
12° Si, par la raison naturelle, nous pouvons, en cette vie, connaître Dieu?
13° Si, au-dessus de la connaissance de la raison naturelle, il y a, dans la vie présente, une connaissance de Dieu par la grâce?

De ces treize articles, les onze premiers traitent de la connaissance par excellence de Dieu, qui est la vision de son essence; le douzième, de la connaissance naturelle que nous pouvons avoir de Dieu et qui doit être évidemment très imparfaite; enfin, la treizième, d'une connaissance intermédiaire, comme perfection, et qui est la connaissance par la grâce. D'abord, de la vision de Dieu. Saint Thomas se demande, à ce sujet : — premièrement, si la vision de Dieu est possible pour une créature (art. 1); — secondement, ce qu'elle requiert : *a* (du côté de l'objet (art. 2); *b* (du côté du sujet : quelle faculté ou quelle puissance (art. 3); si cette faculté suffit (art. 4); ce qu'il faut en plus (art. 5); — troisièmement, ce que comporte cette vision (art. 6-10); — quand est-ce qu'elle doit se faire (art. 11). — D'abord, si la vision de Dieu est possible pour une créature? C'est l'objet de l'article premier.

Article premier.

Si une intelligence créée peut voir Dieu dans son essence?

Entre la vision de Dieu et une intelligence créée, y a-t-il incompossibilité absolue, ou bien le fait de voir Dieu reste-t-il dans les limites du possible? — Quatre objections tendent à montrer que

nulle créature ne peut légitimement aspirer à la vision de Dieu, qu'il y a, entre cette vision et le fait d'être créature, une incompossibilité absolue. — La première argue d'un texte de saint Jean Chrysostome et d'un autre de saint Denys où est affirmée cette absolue impossibilité. « Saint Jean Chrysostome, dans ses *Homélies sur saint Jean* (Hom. 15 ou 14), dit, au sujet du ch. I, v. 18 : Dieu, personne ne l'a jamais vu : *Ce qu'est Dieu, non pas seulement les prophètes, mais même les anges, même les archanges ne l'ont pas vu : ce qui est, en effet, d'une nature créée, comment pourrait-il voir ce qui est incréé ?* Et saint Denys, au chapitre premier *des Noms divins* (de saint Thomas, leç. 3), parlant de Dieu, dit : *Ni le sens ne peut le saisir, ni l'imagination, ni l'opinion, ni la philosophie, ni la science* ». — La seconde objection s'appuie sur ce que « Dieu est infini, ainsi que nous l'avons montré plus haut (q. 7, art. 1); or, tout infini, de ce chef, est inconnu. Donc de soi Dieu est inconnu ». Cet argument a beaucoup de rapport avec ce qui fait la base du système de l'abbé Loisy et des relativistes. — La troisième objection en appelle à ce que l'intelligence créée ne connaît que ce qui existe : la première chose, en effet, qui tombe sous l'intelligence, c'est ce qui est », c'est l'être. « Or, d'après saint Denys (*des Noms divins*, ch. IV; de saint Thomas, leç. 2), Dieu n'est pas du nombre des êtres qui existent ; Il est *au-dessus de ce qui existe*. Il n'est donc pas intelligible ; Il est au-dessus de toute intelligence ». — Enfin, la quatrième objection remarque qu'« il n'y a aucune proportion entre une intelligence créée et Dieu, puisque l'infini les sépare. Or, il faut qu'il y ait une certaine proportion entre l'objet connu et le sujet connaissant, attendu que l'objet connu doit parfaire le sujet qui connaît. Donc l'intelligence créée ne peut pas voir l'essence de Dieu ».

L'argument *sed contra*, admirablement choisi, est une parole de saint Jean, dans sa première épître, chapitre III (v. 2), où il est dit, au sujet de notre bonheur futur près de Dieu : *Nous le verrons* (Dieu) *tel qu'Il est*.

Le corps de l'article est fort délicat. Saint Thomas commence par nous avertir qu'il ne faudrait pas se méprendre sur le sens de la question actuelle. Elle ne va pas à supposer qu'il y ait, du

côté de Dieu, un manque de cognoscibilité. Non, certes. Car, « Dieu étant » souverainement en acte, étant l'acte pur, sans aucun mélange de potentialité, il est, par-là même, de soi, souverainement connaissable; tout être, en effet, est connaissable », apte à être connu, « dans la mesure où il est ». Ce n'est donc pas en raison d'un défaut de cognoscibilité du côté de Dieu que Dieu pourrait n'être pas connaissable pour nous. « Mais », comme « souvent l'excès précisément de la lumière peut être un obstacle à l'acte de la vision, quand il s'agit de regards trop faibles », — et saint Thomas cite l'exemple classique du « hibou qui ne peut supporter l'éclat du soleil dont le trop de lumière l'aveugle » ; — de là vient que, peut-être, à considérer la trop grande cognoscibilité de Dieu, et l'extrême faiblesse de toute intelligence créée par rapport à une si éblouissante lumière, il y a lieu de se demander si jamais une intelligence créée sera capable d'être élevée à voir Dieu.

Or, « la question étant ainsi posée, il s'est trouvé des hommes, ajoute saint Thomas, qui » l'ont résolue dans un sens négatif; ils « ont dit que nulle intelligence créée ne pouvait être admise à la vision de Dieu », qu'il y avait entre ces deux termes une incompatibilité absolue. Leurs raisons ont été marquées dans les objections, et nous verrons tout à l'heure la réponse qu'on y peut faire. Mais « d'ores et déjà », nous les pouvons exclure en remarquant qu'« une telle position n'est pas tenable ». « Si, en effet, l'intelligence créée ne pouvait jamais arriver à voir Dieu, comme la béatitude de l'homme consiste dans la plus noble de ses opérations qui est l'opération intellectuelle, il s'ensuivrait, — ou bien que l'homme ne pourrait jamais obtenir le bonheur, — ou que sa béatitude consisterait en quelque autre chose que Dieu ». Il n'est pas possible, en effet, que jamais l'homme ait son parfait bonheur, tant qu'il lui restera quelque chose à désirer. Or, son intelligence désirera toujours quelque chose, tant qu'elle ne verra pas clairement son objet. Donc, si l'on suppose qu'elle ne peut pas arriver à voir Dieu, il faudra dire, ou que l'homme n'arrivera jamais à la béatitude, ou que sa béatitude doit être placée en dehors de Dieu. « Mais cela même », que le bonheur de l'homme consiste en quelque autre chose

que Dieu, « est contraire aux données de la foi ». La foi nous enseigne, en effet, que Dieu est le Créateur immédiat de nos âmes; or, « le parfait bonheur d'un être ne peut consister que dans le retour à son principe ». Puis donc que Dieu est le principe immédiat de l'âme raisonnable, « c'est en » Dieu, « son principe d'être, que doit consister, pour l'âme raisonnable, sa perfection dernière » et complète.

Cette première considération semble porter principalement sur la nature de l'objet qui doit faire notre béatitude. « La seconde » qu'ajoute saint Thomas et qui « se tire du côté de la raison », paraît viser surtout la nature de l'acte par lequel nous atteignons l'objet dont la connaissance nous rend heureux, à savoir la vision directe et intuitive. Voici comment saint Thomas présente cette seconde raison : « Il y a dans l'homme un désir naturel de connaître la cause quand il perçoit son effet; c'est même de là que naît, parmi les hommes », l'étonnement ou « l'admiration. Si donc l'intelligence de la créature raisonnable ne peut pas arriver à saisir la première cause des choses, il y aura un désir de nature qui demeurera sans raison ».

Cet argument de saint Thomas a soulevé les plus vives contradictions. On a dit qu'il prouvait trop et que, par suite, il ne prouve rien. Il prouve trop, puisque si la raison indiquée par saint Thomas était bonne, la vision de Dieu ne serait plus un don gratuit; elle nous serait due. Ce qui répond, en effet, à un désir naturel et doit être, sous peine de laisser ce désir injustifié, devient tout à fait nécessaire et ne dépend plus d'une volonté gratuite de Dieu. Or, ce serait le cas de la vision intuitive, d'après l'argumentation de saint Thomas. — Les interprètes du saint Docteur, et en particulier Cajétan dans son commentaire sur cet article, ont voulu justifier le procédé et l'argument de saint Thomas, en disant qu'il ne s'agit pas ici d'un désir naturel quelconque dans la créature raisonnable, mais du désir naturel qui suppose la créature raisonnable déjà élevée par Dieu à l'état surnaturel. Dès lors, la difficulté qu'on oppose à l'argumentation de saint Thomas disparaît, puisque le désir dont il s'agit ici appartient déjà, d'une certaine manière, à l'ordre de la grâce. — Comme doctrine, l'explication peut avoir du bon.

Mais nous ne pensons pas qu'elle réponde à la pensée du saint Docteur. Nous croyons que saint Thomas veut vraiment parler ici d'un désir de nature, à prendre la créature raisonnable, même en dehors de son élévation à l'état surnaturel. Il prend la créature raisonnable en elle-même, dans sa raison de créature raisonnable, dont le propre est, comme dit saint Thomas lui-même — et cela indépendamment de toute considération d'ordre surnaturel — de chercher à voir la cause, et ce qu'est cette cause, ou comment elle est, toutes les fois qu'elle perçoit un de ses effets. Que telle soit la pensée du saint Docteur, cela nous paraît résulter manifestement des termes qu'il emploie, et du fait que pour corroborer sa thèse il en appelle, en d'autres endroits où il parle de ce même désir de nature, à l'autorité du philosophe païen Aristote. (Cf. 1ª-2ªᵉ, q. 3, art. 8, ainsi que nous le verrons plus tard.)

Mais comment répondre, avec cela, à la difficulté que nous avons signalée? La vraie réponse nous paraît être dans l'objet même de l'article. Saint Thomas ne se propose pas directement, dans cet article, d'établir le *fait* de la vision intuitive; il veut seulement prouver sa *possibilité*. Or, dans ce second cas, l'objection faite contre le raisonnement de saint Thomas ne porte plus. Elle ne porterait que si le saint Docteur voulait prouver le fait de la vision intuitive, par le désir naturel qui est en nous. Voici, du reste, l'explication de sa preuve telle que nous la comprenons et qui nous paraît absolument inattaquable. — Si, comme le prétendent les adversaires de la thèse que saint Thomas veut établir, nous sommes dans l'*impossibilité radicale et absolue* d'atteindre d'une façon directe et intuitive la première cause de toutes choses, qui est Dieu, il s'ensuit qu'il y aura, *dans notre nature*, un désir non pas seulement inassouvi, mais encore, et au sens absolu du mot, *inassouvible*. Il est certain, en effet, et c'est ici que saint Thomas en appelle à Aristote, dans la 1ª-2ªᵉ, qu'il est naturel à toute intelligence, quand elle connaît un effet, de désirer connaître sa cause. Par conséquent, à la vue des créatures, il y a en nous un désir naturel de connaître leur cause. Ce désir-là, si nous supposons qu'il y ait *impossibilité absolue* pour toute intelligence créée à voir

Dieu, sera quelque chose de tout à fait monstrueux; *ce sera un appel plus vaste que la puissance de Dieu ;* il s'ensuivra que la créature *peut plus demander* que *Dieu ne peut donner.* Que ce désir demeurât *inassouvi*, rien d'impossible au fond; cela ne répugne pas; car dès là qu'il s'agit d'un désir connaturel à la raison, la raison peut intervenir et se dire : sans doute, il serait bon pour moi de voir la première cause en elle-même; mais, enfin, comme il n'y a pas en moi de puissance connaturellement proportionnée à un tel acte, je me résigne à ne le pas avoir; sachant pourtant que s'il plaisait à Dieu, à qui ce bonheur convient connaturellement, de m'y faire participer, Il le pourrait. Mais si, constatant en elle-même ce désir connaturel de voir la première cause, il faut qu'elle se dise que ce désir est une pure chimère, que non seulement il ne sera point réalisé pour le motif tout à l'heure indiqué, mais qu'il est encore absolument irréalisable, et que Dieu Lui-même, malgré sa toute-puissance, est impuissant à le satisfaire, — très certainement notre raison sera déroutée et criera à l'impossible. Dès là, en effet, que notre nature vient de Dieu, il n'est pas possible que Dieu ait mis dans notre nature un désir quelconque qu'Il soit dans l'impuissance de satisfaire. Le prétendre serait une folie en même temps qu'un blasphème. Donc, affirmer qu'il est impossible, pour toute intelligence créée, non seulement d'une impossibilité venant du manque de puissance connaturelle et intrinsèque, mais même d'une impossibilité extrinsèque et absolue, de voir Dieu, est une chose contraire à la raison et qui ne peut se soutenir. — Et saint Thomas de conclure, relativement au fait de la vision béatifique établi par la foi, que « nous devons concéder purement et simplement », au sens le plus formel de ces mots, « que les bienheureux », dans le ciel, « voient l'essence de Dieu ».

L'*ad primum* répond, au texte allégué de saint Jean Chrysostome et à celui de saint Denys, que « l'un et l'autre texte parle de la vision compréhensive », et non pas précisément de la vision intuitive, la seule dont il soit question. Aussi bien, saint Thomas fait-il remarquer qu' « avant les paroles citées de saint Denys, on lisait ces mots : *Dieu est pour tous, universellement, incompréhensible;* et saint Jean Chrysostome, peu après les paro-

les mentionnées, ajoute : *Il entend par vision la connaissance très certaine et la compréhension du Père, égale à celle que le Père a du Fils* ».

L'*ad secundum* résout l'objection tirée de l'infini en rappelant la différence qui existe entre « l'infini matériel, non fini, non déterminé par la forme », qui « est de soi inconnaissable, puisque toute connaissance se fait par la forme », et « l'infini en acte, qui se tire du côté de la forme non limitée, non restreinte par une matière » ou un élément potentiel quelconque; ce second infini étant souverainement en acte, « est souverainement connaissable, à ne le prendre qu'en lui-même ». « Or, c'est de cette seconde manière que Dieu est infini, et non pas au premier sens, ainsi que nous l'avons montré plus haut » (q. 7, art. 1).

L'*ad tertium* fait observer que « la parole de saint Denys, appliquée à Dieu, quand il le dit *non-existant* » ou *sur-existant*, « se doit entendre, non pas en ce sens que Dieu n'existe pas, mais en ce sens qu'Il » n'existe pas comme les autres êtres, qu'Il « existe d'une façon suréminente, puisqu'Il est Lui-même son être »; ce que les autres ne sont pas. « Il ne suit donc pas de là que Dieu ne puisse pas être connu, mais qu'Il dépasse toute connaissance » créée : « ce qui revient à dire qu'Il est incompréhensible ».

L'*ad quartum* accorde qu'en effet, en un certain sens, et « selon une première acception du mot proportion », on peut dire qu'il n'y a pas proportion entre l'intelligence créée et Dieu. On ne saurait, en effet, à aucun point de vue que ce soit, établir une proportion entre l'intelligence créée et Dieu, si l'on désigne », par là, « un rapport déterminé » entre Dieu et la créature, « comme est le rapport de deux quantités entre elles; et c'est ainsi, par exemple, que le double, le triple, l'égal sont des espèces de proportions ». Mais « il y a une autre proportion qui consiste en un rapport quelconque », et de quelque nature qu'il soit, entre deux ou plusieurs êtres, quand bien même il n'y ait pas en eux de qualité similaire proprement dite. « Cette seconde proportion peut toujours exister entre Dieu et la créature, en tant que la créature est un effet produit par Dieu, et que Dieu dit acte par rapport à la créature, qui, comparée à Lui, ne dit

que puissance. A ce titre, l'intelligence créée peut dire une certaine proportion par rapport au fait de connaître Dieu ».

La vision de Dieu, au sens de connaissance intuitive et directe, pour si sublime qu'elle puisse paraître et qu'elle soit en effet, ne doit pas être tenue pour absolument et radicalement impossible. Il faut, de toute nécessité, qu'elle soit possible, sans quoi il s'ensuivrait, contrairement aux données de la foi, que l'homme n'atteindrait jamais son bonheur ou que son bonheur consisterait en quelque objet autre que Dieu. Il s'ensuivrait aussi, contrairement à toute évidence, qu'il y a dans l'homme un désir naturel plus vaste que la puissance effective de Dieu. Nous avons montré la vérité de cette seconde conséquence. La première suppose qu'en effet Dieu doit se donner à l'homme pour constituer son bonheur parfait, en se communiquant à lui sans voile. Le beau texte de l'argument *sed contra* suffirait à lui seul pour prouver la vérité de cette supposition. Il n'est d'ailleurs pas le seul et on pourrait en apporter bien d'autres. Qu'il nous suffise de rappeler la sixième béatitude proclamée par Notre-Seigneur : *Heureux les purs de cœur, parce qu'ils verront Dieu* (saint Matthieu, ch. v, v. 8); et cette autre parole du Christ à ses Apôtres : *Leurs anges* (des enfants) *voient toujours la face de mon Père qui est dans les cieux* (saint Matthieu, ch. xviii, v. 10). Saint Paul, de son côté, affirme que si *maintenant nous voyons comme à travers un miroir et d'une façon énigmatique*, un jour viendra où *nous verrons face à face* (1re ép. *aux Corinthiens*, ch. xiii, v. 12). La même vérité a été expressément définie par l'Église. Le pape Benoît XII, dans sa Constitution *Benedictus Deus* (1336), déclare que « les âmes des saints voient l'essence divine d'une vision intuitive et faciale ». (Cf. Denzinger, *Enchirid.*, n. 456.) De même le concile de Florence, sous Eugène IV, définit que « les âmes des défunts, aussitôt qu'elles sont purifiées de leurs péchés, sont reçues dans le ciel et voient clairement Dieu, Trine et Un, tel qu'Il est ». (*Ibid.*, n. 588.)

Cette vision intuitive de Dieu, qui est, à n'en pas douter, possible pour la créature, puisqu'en fait elle existe, est un acte de connaissance. Or, tout acte de connaissance requiert certaines conditions, soit du côté de l'objet connu, soit du côté du sujet qui connaît. Quelles seront les conditions requises pour la vision intuitive? — Nous allons examiner d'abord les conditions requises du côté de l'objet. Saint Thomas se demande, à ce propos, si pour l'acte de la vision intuitive nous devons requérir, du côté de Dieu qu'il s'agit de connaître, que Dieu imprime en nous, en notre faculté de connaître, une similitude, une image de Lui-même, ou si c'est par Lui-même, directement, qu'Il se fait connaître. Tel est l'objet de l'article suivant.

Article II.

Si l'essence de Dieu est vue par l'intelligence créée à l'aide d'une similitude?

Trois objections tendent à prouver qu'il faut une similitude de Dieu dans l'intelligence créée, pour que celle-ci puisse voir l'essence divine. — La première est formée par un texte de « saint Jean, dans sa première épître (ch. III, v. 2) » où il est « dit : *Nous savons que lorsqu'aura paru* » (ce que nous devons être), « *nous serons semblables à Lui* » (au Père) « *et nous Le verrons comme Il est* ». Dans ce texte, on le voit, il est parlé de *similitude* pour nous quand nous serons admis à la vision de Dieu. — La seconde objection est une parole de « saint Augustin, dans son livre neuvième *de la Trinité* (ch. XI) » où il est « dit » encore « que *lorsque nous connaissons Dieu, il se fait en nous une certaine similitude de Dieu* ». — Enfin, la troisième objection en appelle à la théorie aristotélicienne de la connaissance, que nous aurons à reproduire souvent et longuement plus tard, et qui montre que tout acte de vision, soit sensible, soit intellectuelle, suppose une similitude de l'objet vu, dans la puissance ou la faculté qui le voit. « L'intelligence, quand elle connaît, devient l'objet connu, comme le sens, quand il perçoit son

objet, devient cet objet même. Or, cela ne peut être que parce que le sens revêt la forme de l'objet sensible en recevant en lui sa similitude; et de même pour l'intelligence par rapport à son objet. Il suit de là que si Dieu est vu d'une façon actuelle par une intelligence créée, il faut que ce soit en raison d'une similitude de Lui-même ».

L'argument *sed contra* est un autre texte de « saint Augustin, dans son livre XV *de la Trinité* (ch. IX) », où il est « dit que dans le mot de saint Paul : nous voyons maintenant à travers un miroir et en énigme, *les expressions miroir et énigme peuvent s'entendre comme désignant dans sa pensée toutes les similitudes aptes à nous faire connaître Dieu.* Puis donc que la vision de Dieu n'est pas la vision spéculaire ou énigmatique, mais s'en distingue et se contredivise avec elle, il s'ensuit que ce n'est pas par des similitudes que l'essence divine peut être vue ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par nous rappeler en quelques mots le mécanisme de tout acte de connaissance. Tout acte de connaissance, « tout acte de vision, qu'il s'agisse de vision sensible ou de vision intellectuelle, requiert » absolument « deux choses : la puissance ou la faculté de voir et l'union de la chose vue avec la faculté qui voit ; c'est qu'en effet il n'y a de vision actuelle que parce que la chose vue est d'une certaine manière dans le sujet qui voit »; l'acte de vision, en effet, est un acte vital et immanent, qui s'achève dans l'être même qui le produit et d'où il émane. « Lorsqu'il s'agit d'êtres corporels » à connaître, « il est clair que ce n'est pas » par sa substance, « par son essence, que l'objet vu pourra être dans le sujet qui voit ; ce ne sera que par sa similitude ; c'est ainsi que c'est par la similitude » ou l'image « de la pierre dans l'œil que se fait l'acte de vision, et non pas que la substance même de la pierre soit dans l'œil. Que si nous avions une seule et même chose qui fût en même temps le principe de la faculté de voir et la chose vue, il faudrait que celui qui la verrait eût d'elle et la faculté visive et la forme qui lui permettrait de la voir ». Or, c'est le cas pour Dieu. « Il est manifeste que Dieu est l'auteur de la vertu intellectuelle et qu'Il peut être vu par elle. Et parce que la vertu intellective de la créature n'est pas l'essence de

Dieu, il faut donc qu'elle soit une similitude ou une image qui participe son caractère à Lui de première intelligence. Et de là vient précisément que la vertu intellectuelle de la créature est dite une certaine lumière intelligible, comme étant une dérivation de la lumière première, soit qu'on entende par là sa vertu naturelle, soit qu'il s'agisse de quelque perfection surajoutée dans l'ordre de la grâce ou de la gloire. Donc, pour voir Dieu, il est requis », en tout être créé, « une similitude », une participation de l'essence ou de la lumière même « de Dieu, — *à ne considérer que la faculté de connaître*, — par laquelle similitude l'intelligence est rendue capable de voir Dieu ».

« Que si on considère la chose vue », c'est-à-dire l'essence divine, « qui doit, ainsi que nous l'avons dit, s'unir d'une certaine manière au sujet qui voit », de ce chef il n'est pas requis de similitude qui serve comme d'espèce intelligible pour voir Dieu ; et non seulement cette similitude n'est point requise, mais même « il n'est pas possible que l'essence de Dieu soit vue par une similitude créée quelconque ». Pour le prouver, saint Thomas apporte trois raisons. — La première est l'enseignement de « saint Denys, en son chapitre 1er des *Noms divins* (de saint Thomas, leçon 1) », où il « dit que par les similitudes ou les images des choses qui appartiennent à un ordre inférieur, on ne peut point connaître les choses d'un ordre supérieur ; c'est ainsi que les images des corps ne peuvent point nous faire connaître l'essence des choses incorporelles » ou spirituelles. « Combien moins pourrions-nous, à l'aide d'une image créée, quelle qu'elle soit, arriver à voir l'essence de Dieu ». C'est tout à fait impossible. — Une seconde raison est tirée de ce que nous avons établi plus haut (q. 3, art. 4) et rappelé tant de fois, que « l'essence de Dieu est son être même ; or, ceci ne peut convenir à aucune forme ou image créée. Donc, il ne se peut pas qu'une forme créée soit une similitude représentant l'essence de Dieu pour celui qui la voit ». — Enfin, la troisième raison rappelle que « l'essence de Dieu est » un abîme sans fond, « un quelque chose » d'illimité et « d'incirconscrit, qui contient suréminemment tout ce qui peut être signifié ou perçu par une intelligence humaine. Il suit de là qu'elle ne peut, en aucune manière, être représentée par une »

similitude ou « espèce » intelligible « créée, toute forme créée étant déterminée selon telle raison, de sagesse, par exemple, ou de vertu, ou de l'être lui-même, ou toute autre chose semblable », qui la fait être tellement ceci qu'elle l'est à l'exclusion de cela. « Dire, par conséquent, que l'essence divine est vue par le moyen d'une espèce créée, serait dire qu'elle n'est point réellement vue ; ce qui est une erreur. — Concluons donc, répète saint Thomas, que pour voir l'essence divine, il est requis du côté » de la faculté ou « de la puissance visive une certaine similitude », une participation de la lumière même de Dieu ; « et c'est ce que nous appelons la lumière de gloire, dont il est dit par le Psalmiste (ps. xxxv, v. 10) : *En votre lumière nous verrons la lumière* ». Mais il n'est point requis de similitude ou d'espèce intelligible créée représentant l'essence divine. C'est qu'en effet « l'essence de Dieu ne saurait être vue par une similitude créée qui la représente selon ce qu'elle est en elle-même ».

L'*ad primum* explique que « la parole de saint Jean citée dans l'objection se doit entendre de la similitude qui est par la participation de la lumière de la gloire ».

L'*ad secundum* observe que « saint Augustin parle de la connaissance que nous avons de Dieu sur cette terre », et non pas de la vision intuitive.

L'*ad tertium* est particulièrement important ; il est très à remarquer. Saint Thomas fait observer qu'il y a une différence radicale entre l'essence divine et les essences créées. « L'essence divine est » son être ; elle est « l'être même » ; et les essences créées ne le sont pas. Il suit de là que les essences créées peuvent informer l'intelligence et la constituer en acte par un certain mode d'être particulier qui n'est ni elles-mêmes ni leur mode d'être connaturel. L'essence divine, au contraire, parce qu'elle est son être même, informe directement et par elle-même l'intelligence ; en sorte que c'est elle-même qui vient actuer cette intelligence. « De même, en effet, dit saint Thomas, que les autres formes intelligibles qui ne sont pas leur être, s'unissent à l'intelligence selon un certain être par lequel elles informent l'intelligence et la constituent en acte, de même l'essence divine s'unit à l'intelligence créée, à titre d'objet actuellement connu,

constituant, par elle-même, en acte, cette intelligence ». Nous savons, de par ailleurs, et l'objection nous le rappelait, que l'intelligence, quand elle est dans son acte de connaître, devient en quelque manière l'objet connu; elle ne fait qu'un avec lui. Il suit de là que par notre intelligence unie à l'essence divine dans la vision intuitive, nous deviendrons, en quelque façon, cette essence divine elle-même; nous serons, au sens profond du mot, des dieux : *ego dixi, dii estis : je l'ai dit, vous êtes des dieux.* Quelles destinées!

Du côté de l'objet qu'il s'agit de connaître, dans l'acte de la vision béatifique, et qui n'est autre que l'essence même de Dieu, rien n'est requis que cette essence même. Ce n'est pas par une similitude, par une image, par une représentation d'elle-même causée dans l'intelligence créée, que l'essence divine peut être vue d'une vision intuitive; c'est par son contact immédiat, par son union directe avec l'intelligence. Elle-même, par elle-même, joue le rôle de ce que nous appelons, dans la théorie de la connaissance, l'espèce impresse. Elle s'imprime dans l'intelligence créée pour l'actuer, pour lui faire produire cet acte d'indicible bonheur et d'inexprimable ivresse qui s'appelle la vision béatifique. — Pourtant, et précisément parce que du côté de son objet cet acte est si relevé, si transcendant, si au-dessus de tout ce que nous aurions pu concevoir et désirer parmi les choses possibles pour nous, la question se pose d'autant plus pressante de savoir ce qui peut être requis de notre côté, du côté du sujet destiné à jouir de cette vision : quelle faculté; si la faculté suffit; ce qu'il peut falloir en plus. Les trois aspects de cette question vont faire le sujet des articles qui suivent (3-5). Et d'abord, quelle faculté ou quelle puissance est requise pour la vision de Dieu? Est-ce exclusivement la faculté intellectuelle; ou peut-on admettre que même des yeux du corps Dieu peut être vu de la vision dont nous parlons? Tel est l'objet de l'article suivant.

Article III.

Si l'essence de Dieu peut être vue des yeux du corps?

Trois objections fort intéressantes tendent à prouver que, même des yeux de notre corps, nous pourrons arriver à voir l'essence divine. — La première est une double parole empruntée au livre de Job. Nous lisons au chapitre xix (v. 26) : *Dans ma chair, je verrai Dieu;* et au chapitre xlii (v. 5) : *Mon oreille avait entendu parler de toi, mais maintenant mon œil t'a vu.* — La seconde objection est une parole de « saint Augustin, dans le livre dernier de sa *Cité de Dieu* (ch. xxix) », où il est « dit que *la vertu de ces yeux* (les yeux glorifiés) *sera souveraine, non pas qu'ils aient plus d'acuité que ne sont dits en avoir les serpents ou les aigles (ces animaux, en effet, pour tant d'acuité qu'ils aient, ne peuvent rien voir en dehors du monde des corps), mais pour voir même les êtres incorporels.* Or, ce qui peut voir les êtres incorporels, peut être élevé jusqu'à la vision de Dieu. Donc l'œil glorifié peut voir Dieu ». — La troisième objection argue de ce que « Dieu peut être vu d'une vue d'imagination; c'est ainsi, remarque l'objection, qu'Isaïe (ch. vi, v. 1) déclare avoir *vu le Seigneur assis sur son trône.* Or, précisément toute vue d'imagination a son origine dans les sens, puisque, au témoignage d'Aristote, en son IIIe livre *de Anima* (ch. iii, n° 13; de saint Thomas, leç. 6), l'imagination n'*est qu'un mouvement causé par le sens en acte.* Il suit de là que Dieu peut être vu d'une vision sensible. »

L'argument *sed contra* cite un texte de saint Augustin, dans son livre *de Videndo Deum ad Paulinam* (se trouve parmi les lettres du saint Docteur, lettre 147 ou 112, ch. xi), où la vision intuitive est opposée à la vision corporelle : *Dieu*, dit saint Augustin, *personne ne l'a jamais vu, ni dans cette vie, tel qu'Il est, ni dans la vie des anges, comme on voit les choses visibles qui nous entourent et que nous percevons des yeux du corps.* Donc ce n'est pas des yeux du corps que Dieu peut être vu.

Au corps de l'article, saint Thomas donne d'abord sa conclusion, et il l'étend plus loin encore que le titre de l'article ne semblait l'indiquer. Non seulement, en effet, il n'accorde pas que l'œil corporel puisse jamais arriver à voir Dieu, mais même il refuse ce pouvoir à tout autre sens et à toute autre faculté ou puissance de la partie sensible, de quelque façon qu'on l'entende. « Il est impossible, déclare-t-il, que Dieu puisse être vu par le sens de la vue, ou par quelque autre sens ou faculté de la partie sensible que ce puisse être. C'est qu'en effet, ajoute-t-il, toute puissance ou faculté de ce genre est l'acte d'un organe corporel, ainsi que nous le montrerons plus loin (à l'article suivant et à la question 78, art. 1). Or, l'acte se proportionne au sujet qu'il doit actuer. Par conséquent, les puissances de ce genre ne peuvent pas s'étendre au delà du monde des corps. Puis donc que Dieu est incorporel, ainsi que nous l'avons montré plus haut (q. 3, art. 1), il s'ensuit », et la chose est évidente, « que ni les sens, ni l'imagination, ne sont capables de le voir, mais seulement l'intelligence ». — Conclusion d'une portée immense au point de vue pratique. Que penser, en effet, de ces hommes qui, oublieux de la noble faculté qu'ils portent au sommet de leur être, et qui leur permet d'aspirer aux radieuses splendeurs, non pas seulement du monde angélique, mais encore du monde divin, passent leur vie tout entière à ne s'occuper que de ces choses sensibles qui leur sont communes avec les animaux sans raison et qui sont si fort au-dessous d'eux!

L'*ad primum* explique les deux textes empruntés au livre de Job. « Le premier, *dans ma chair je verrai Dieu mon Sauveur*, se doit entendre en ce sens que l'homme, une fois ressuscité, verra Dieu, non pas avec son œil de chair, mais sans être séparé de son corps », comme il arrive pour les bienheureux jusqu'à la résurrection. « Le second, *maintenant mon œil le voit*, se doit entendre de l'œil de l'intelligence » et non pas de l'œil corporel; « c'est ainsi que saint Paul dit, dans son épître *aux Ephésiens* (ch. 1er, v. 17, 18) : *qu'Il vous donne* (Dieu) *un esprit de sagesse dans sa connaissance et qu'Il illumine les yeux de votre cœur* ». — Que si on voulait entendre ce texte de l'œil corporel, il faudrait supposer une apparition *sensible* de Dieu.

L'*ad secundum* nous est un exemple très intéressant d'interprétation patristique. Au fond, ces paroles de saint Augustin, que citait l'objection, si on les prenait toutes seules, seraient embarrassantes. Mais, observe saint Thomas, « le contexte nous montre que saint Augustin », dans ce passage, n'entendait pas trancher la question dans le sens où l'objection concluait; il « parlait d'une façon dubitative et sous condition. Il avait dit, en effet, avant le passage précité : *Et ils seraient, en effet, d'une bien autre puissance* (les yeux glorifiés), *si par eux l'on pouvait voir cette nature incorporelle.* Mais après il tranche la question en disant : *Il est tout à fait croyable que nous verrons alors les corps qui sont dans le monde, dans les cieux nouveaux et la terre nouvelle, de telle sorte que nous verrons avec la plus éblouissante clarté Dieu présent partout et gouvernant toutes choses, même dans le monde des corps, non pas comme maintenant nous saisissons par notre intelligence, à l'aide des créatures, les attributs invisibles de Dieu, mais comme pour les hommes au milieu desquels nous vivons et nous exerçons nos opérations vitales, dès que nous regardons, nous ne les croyons pas vivre, mais nous les voyons.* Par où l'on voit, ajoute saint Thomas, que pour saint Augustin les yeux glorifiés sont dits appelés à voir Dieu de la même manière que maintenant nos yeux voient la vie de quelqu'un. Or, il est clair que la vie ne tombe pas sous le regard des yeux corporels comme un objet visible par soi, mais comme un objet visible par occasion ou accidentellement, qui n'est pas saisi par le sens » lui-même, « mais par quelque autre faculté de connaître conjointement avec le sens et dès que celui-ci s'exerce. Or, qu'à la vue des choses corporelles, immédiatement, la présence de Dieu soit perçue en elles par l'intelligence, cela provient d'une double cause, savoir : de la perspicacité de l'intelligence et du resplendissement de la divine clarté dans le monde des corps renouvelés ». — Cet exemple de l'être vivant, au mouvement duquel nous reconnaissons immédiatement la vie, d'où nous disons que nous le *voyons vivre*, est admirablement choisi et fait un peu comprendre cette belle et consolante doctrine de saint Augustin pleinement acceptée par saint Thomas, qui nous permet de dire en un

sens très vrai, qu'après la résurrection nous *verrons Dieu* des yeux de notre corps.

L'*ad tertium* fait remarquer que, « dans la vision imaginative, on ne voit pas l'essence de Dieu; ce n'est qu'une certaine forme produite dans l'imagination et qui représente Dieu d'après un certain mode de similitude, selon que dans l'Écriture sainte les choses divines sont décrites d'une façon métaphorique à l'aide des choses sensibles ». Il ne s'agit là que d'une similitude, d'une image, d'une représentation quelconque et plus ou moins parfaite des attribus divins.

Seule, la partie intellectuelle, l'intelligence, peut prétendre au bonheur de voir Dieu directement et en Lui-même, dans son essence. Toute autre faculté, quelle qu'elle soit, est impuissante à saisir Dieu en Lui-même. — Mais cette faculté de l'intelligence qui a ce noble et incomparable privilège, comment donc le verra-t-elle se réaliser pour elle? Est-ce par ses propres forces et toute seule qu'elle peut arriver à voir Dieu, ou faut-il que sa vertu native soit surélevée et que Dieu Lui-même y ajoute? — Telle est la nouvelle question que nous devons examiner à l'article suivant, l'un des plus importants et des plus beaux de la *Somme théologique*.

Article IV.

Si une intelligence créée peut, par ses seules forces naturelles, voir l'essence divine?

Cet article, nous venons de le dire, est un des plus beaux et des plus importants de la *Somme théologique*. Il doit être rangé à côté de ces articles clefs de voûte, de ces articles sommets auxquels se rattache et d'où l'on découvre un monde infini de vérités et d'horizons. Nous allons trouver ici sur Dieu, sur l'ange, sur l'homme, des aperçus et des conclusions qui dominent tout à la fois le monde de la pensée et le monde de l'action. La logique, la métaphysique et la morale sont ici en fête.

Des trois objections que nous avons, les deux premières ne semblent arguer qu'en faveur des esprits angéliques; la troisième s'étend à toute intelligence créée. — Quel beau texte de saint Denys que celui de la première objection : « L'ange, est-il dit au chapitre IV des *Noms divins* (de saint Thomas, leç. 18), *est un miroir pur, très clair, recevant en lui, s'il est permis de s'exprimer ainsi, toute la beauté de Dieu*. Mais, continue l'objection, tout être est vu par le fait qu'on voit son image. Il semble donc bien, puisque l'ange se connaît par sa nature intime, que par la même nature aussi il connaît l'essence de Dieu. » — La seconde objection part de ce fait que « si, pour nous, un être parfaitement visible n'est vu qu'imparfaitement, la cause en est dans le défaut de notre vue, soit corporelle, soit intellectuelle. Mais l'intelligence de l'ange n'est soumise à aucun défaut. Puis donc que Dieu, en Lui-même, est souverainement intelligible, il semble bien qu'Il doit l'être aussi pour l'ange. Et, dès lors, puisque l'ange connaît par lui-même, par ce qui est en lui naturellement, tous les autres êtres intelligibles, à plus forte raison doit-il aussi par lui-même connaître Dieu ». — Enfin, la troisième objection argue de ce qui a été dit à l'article précédent. Nous avons conclu là que « le regard corporel ne peut en aucune manière être élevé à voir Dieu, parce qu'une telle vision est au-dessus de sa nature. Si donc nous soutenons qu'elle est aussi au-dessus de la nature de l'intelligence créée, il s'ensuivra nécessairement que nulle intelligence créée ne pourra arriver à voir l'essence divine; et cela même est une erreur, ainsi que nous l'avons montré » à l'article premier de cette question. « Donc, il semble que le fait de voir Dieu est naturel à l'intelligence créée. » Cette objection nous vaudra une splendide réponse, l'une des plus belles, sinon même la plus belle, au sens absolu du mot, de la *Somme théologique*.

L'argument *sed contra* est formé de deux textes de la sainte Écriture. Le premier est une parole de saint Paul, dans son épître *aux Romains* (ch. VI, v. 23), où il affirme que *la vie éternelle est un don gratuit de Dieu*. Le second est la parole même de Notre-Seigneur en saint Jean (ch. XVII, v. 3), lorsqu'Il dit, dans sa prière à son Père : *C'est là la vie éternelle, qu'ils vous con-*

naissent, vous, le seul vrai Dieu : par où l'on voit que « la vie éternelle consiste dans la vision de l'essence divine ». « Donc », conclut l'argument *sed contra*, « le fait de voir l'essence de Dieu n'est pas quelque chose de naturel à l'intelligence créée ; c'est un don gratuit ».

Nul doute sur cette vérité. Elle est absolument de foi. C'est même, on peut le dire, la base et le sommet de tout dans les mystères de la vraie religion. Tout est parti de l'amour infini et gratuit de Dieu, qui l'a poussé à s'incliner vers nous et à nous élever jusqu'à Lui, pour faire de nous d'autres Lui-même, en nous donnant part au bonheur dont Il jouit dans son éternité. Tel est le secret des secrets dans les desseins de l'infinie Bonté. Mais, ce mystère, comment le justifier, comment le faire entrevoir aux yeux de la raison; disons mieux, car nous pouvons aller jusque-là, comment le démontrer en ce qui touche à son fondement et à sa condition *sine qua non?* Le fondement de ce mystère, c'est que nulle intelligence créée ne peut, de par sa nature, arriver à voir Dieu. Son couronnement consiste en ce que Dieu a daigné nous y appeler par sa grâce. Évidemment, dès l'instant qu'il s'agit d'un bienfait gratuit, qui ne nous était point dû, notre raison est dans l'impossibilité de démontrer que Dieu ait dû nous appeler à sa vision intuitive. On pourra apporter des raisons de convenance très fortes; on pourra trouver, entre les aspirations de notre nature et ce mystère de grâce, des raisons plus fortes encore et des harmonies vraiment persuasives, enivrantes même. Cependant, il n'y aura jamais de démonstration proprement dite, et le dernier mot sera toujours celui-ci : Si l'homme est appelé à l'ineffable bonheur de voir Dieu, c'est que Dieu l'a voulu d'une volonté libre et purement gratuite. Mais il n'en va pas de même pour ce que nous avons appelé la partie fondamentale ou le préambule de ce profond mystère. Ici, la raison démontre et démontre d'une façon absolue, rigoureuse, inéluctable. C'est cette démonstration que nous avons dans ce corps d'article, l'une des plus magnifiques synthèses qui se puissent imaginer. « Il est impossible », absolument impossible, déclare catégoriquement saint Thomas, « qu'une intelligence créée quelconque arrive, par les forces de sa nature, à voir l'essence de

Dieu. Et, en effet, prouve le saint Docteur, toute connaissance se fait par ceci, que l'objet connu est dans le sujet connaissant. Or, l'objet connu ne peut être dans le sujet connaissant que selon la nature et la capacité de ce dernier. Il s'ensuit que la connaissance de tout être qui connaît, est proportionnée à son mode d'être naturel. Si donc il est un mode d'être en quelque objet connu, qui dépasse le mode d'être, la nature, la capacité du sujet connaissant, il est de toute nécessité que la connaissance d'un tel objet soit au-dessus des forces naturelles de ce sujet connaissant ».

« Or », remarque saint Thomas, — et c'est ici que commence à s'étendre le regard de l'aigle, — « il n'est pas qu'un seul mode d'être pour les choses qui sont; il y en a plusieurs. Il est des choses dont la nature n'a l'être que dans telle portion de matière individuelle »; leur forme n'est pas une forme pure, c'est une forme concrétée, individuée dans la matière; « tels sont tous les êtres corporels. D'autres sont des natures, des formes qui subsistent en elles-mêmes, qui ne sont point reçues en une matière », qui se tiennent par elles seules et en elles seules; « ce sont » les formes pures, « les substances incorporelles, que nous appelons les anges. Pourtant » elles ne sont pas l'acte pur, « elles ne sont pas leur être »; elles sont elles-mêmes puissance par rapport à leur être qui les actue, et si elles-mêmes ne sont point concrétées en une matière qui les reçoive, leur être n'est point absolument libre et illimité; il est concrété. reçu en elles : « elles ont l'être ». Mais au-dessus, et à une distance infinie, se trouve l'Être même, l'Être subsistant, l'Être pur, non pas seulement de toute matière qui concrète la forme, mais même de toute forme qui enserre et limite l'être. Et cet Être, cet Être souverain, infini, illimité. possédant en lui-même l'immensité et la plénitude de tout, nous le connaissons, c'est Dieu. « Dieu seul a pour mode propre d'être, qu'Il est l'Être même subsistant! » Ainsi donc, à Dieu seul appartient d'être l'acte pur; à l'ange, il appartient d'être une forme pure; à l'homme et à tous les êtres physiques, matériels, corporels, d'être des formes plus ou moins plongées dans la matière et rivées à ses conditions.

Ceci posé, et nous rappelant, d'autre part, que le mode d'être de l'objet doit correspondre au mode d'être du sujet, voici donc quels sont les objets propres et strictement proportionnés aux diverses facultés de connaître. — L'homme, avons-nous dit, est une nature où se trouve une certaine forme unie à une certaine portion de matière, et c'est « par notre âme, unie à la matière dont elle est la forme, que nous connaissons. Il suit de là que nous aurons pour objet connaturel de nos connaissances, toutes les choses et uniquement les choses qui ont l'être dans telle ou telle portion de matière individuelle ». Seulement, ici, une remarque s'impose. Cette forme qui se trouve dans l'homme et qui, en lui, actue une certaine matière, « cette âme, principe de ses connaissances, est une forme d'où procèdent deux facultés de connaître : l'une », tout à fait matérielle, si l'on peut ainsi parler, « qui informe une certaine partie de matière dont elle est l'acte, et qui, pour ce motif, est appelée organique. Cette faculté a pour objet connaturel les choses matérielles », ou plutôt les formes de ces choses matérielles, leurs natures, mais précisément considérées comme formes, comme natures matérielles, « actuellement concrétées dans la matière. Et de là vient que le sens ne perçoit que le particulier », l'individuel. Mais il est dans l'homme « une autre faculté de connaître; c'est l'intelligence ». Or, « l'intelligence » de l'homme, bien que découlant d'une essence, d'une forme qui actue une certaine portion de matière, « n'est pas », elle-même, en tant que faculté intellectuelle, acte ou forme d'une matière quelconque; elle n'est pas « l'acte d'un organe corporel ». Elle est une faculté inorganique, spirituelle. Elle constitue la partie supérieure de la nature humaine qui, d'une certaine façon, émerge au-dessus de la matière. Par elle, l'homme, qui appartient pourtant au monde des corps, s'élève jusqu'au monde des esprits; en sorte que, grâce à cette double faculté de connaître qui découle de sa nature, l'homme nous apparaît pour ainsi dire au confin des deux mondes (c'est l'expression même de saint Thomas dans la *Somme contre les Gentils*, liv. II, ch. LXVIII, LXXI). « Il résulte de là que l'objet propre de l'intelligence humaine sera la connaissance de ces natures ou de ces formes qui ont l'être dans la ma-

tière, mais non pas précisément en tant que concrétées dans cette matière » (ceci était l'objet propre du sens), « en tant plutôt qu'elles s'en trouvent abstraites par l'action même de notre intelligence. Et de là vient que par notre intelligence nous pouvons connaître les choses matérielles » et individuelles, d'une façon ou selon leur raison universelle, non plus simplement dans leur être concret, mais « selon leur être universel ; ce que le sens ne peut absolument pas faire ». Voilà donc pour l'objet propre de la connaissance humaine.

L'ange, lui, aura pour objet connaturel une tout autre nature, de même que sa nature est tout autre que la nature de notre intelligence. L'intelligence angélique ne découle pas d'une forme qui entre en composition, à quelque titre que ce soit, avec la matière. Elle est la propriété d'une nature totalement immatérielle. L'ange est une forme pure. Et voilà pourquoi « l'objet propre de l'intelligence angélique sera précisément de connaître les formes, les natures qui n'existent pas dans la matière », mais qui sont subsistantes ; chose qui est au-dessus de la faculté naturelle de notre intelligence, tant que notre âme vit de cette vie présente où elle est unie au corps.

Mais, de même que les formes pures ou subsistantes dépassent la portée naturelle de l'intelligence humaine, de même l'Être pur et subsistant dépasse, et à l'infini, la portée naturelle de l'intelligence angélique. Il n'y a absolument qu'une intelligence qui soit connaturellement proportionnée à un tel objet ; c'est l'intelligence de Celui qui est l'Être même. « Il demeure donc, conclut saint Thomas, que connaître l'Être même subsistant, est connaturel à la seule intelligence divine, et que c'est au-dessus de la faculté naturelle de toute intelligence créée ; parce que nulle créature n'est son être, elle n'a qu'un être participé ». Et nous voyons, par ce dernier mot, que la nouvelle vérité que saint Thomas vient de mettre sous nos yeux dans un jour si éblouissant, repose, elle aussi, sur la grande vérité démontrée à l'article 4 de la question 3 et qui domine tout dans l'enseignement du saint Docteur. Aussi bien poserons-nous, une fois encore, la question que nous avons posée si souvent et demanderons-nous si, en effet, la question de l'essence et de l'existence est une chose secondaire, insignifiante

et dont on puisse se désintéresser, soit au point de vue de la vérité en elle-même, soit au point de vue de la doctrine de saint Thomas?

Il n'y a donc, et c'est la conclusion de ce magnifique article, il n'y a absolument que Dieu qui ait pour objet connaturel de sa connaissance, son Être tel qu'Il est dans ses infinies splendeurs. Pour tout autre que pour Dieu, une telle connaissance demeurerait toujours, à ne considérer que les forces de la nature, absolument impossible. Mais ce qui est impossible à l'homme n'est pas impossible à Dieu; et peut-être trouverons-nous, dans les profondeurs mêmes de tout être intelligent, comme une aptitude radicale qui permettra à Dieu de prendre ces êtres naturellement impuissants à s'élever jusqu'à Lui, pour les faire asseoir, par grâce et par incompréhensible bonté, à ce banquet d'ineffables délices où Il se rassasie Lui-même éternellement de lumière et d'amour. Si, en effet, saint Thomas nous a démontré que « nulle intelligence créée ne peut voir Dieu dans son essence », ce n'est que par rapport aux forces de la nature; mais il demeure que « Dieu, par sa grâce, peut s'unir à l'intelligence créée et l'enivrer de sa claire vue ». C'est, d'ailleurs, ce que nous allons montrer à l'*ad tertium*.

La première objection n'offre plus de difficulté, après ce qui a été dit au corps de l'article. Pour si pure, en effet, et si parfaite que soit la ressemblance de la nature divine dans la nature de l'ange, dès là néanmoins que nous disons ressemblance nous ne disons pas égalité; car, nous l'avons montré, « nulle ressemblance ou image créée ne peut égaler l'essence divine ». Il suit de là que « si le mode connaturel à l'ange de connaître Dieu, est de le connaître par la similitude ou la ressemblance qu'il porte en lui, jamais, par ses forces naturelles, il ne pourra arriver à voir Dieu tel qu'Il est dans son essence ». Il n'en verra qu'un très pâle reflet, ce reflet si parfait soit-il.

L'*ad secundum* résout, d'un mot très heureux, la seconde objection. Il est très vrai que « l'intelligence de l'ange n'a pas de défaut, à prendre le mot *défaut* dans son sens privatif, comme si l'ange manquait d'une chose qu'il devrait avoir. Mais, à prendre ce mot dans un sens purement négatif », on peut dire qu'en

l'ange se trouve un certain défaut; en ce sens que « toute créature comparée à Dieu est en défaut par rapport à Lui. Jamais, en effet, la créature n'arrivera à égaler » les perfections infinies ou « l'excellence que nous savons être en Dieu ».

L'*ad tertium,* nous l'avons déjà dit, est tout à fait hors de pair. Il est splendide, et ouvre sur les harmonies des plans divins et de nos destinées, les plus pures et les plus lumineuses clartés. — D'un mot, saint Thomas écarte d'abord toutes les prétentions qu'on pourrait élever en faveur du monde sensible et matériel. Il nous déclare que « le sens de la vue, parce qu'il est tout à fait matériel, ne peut en aucune manière être élevé à quelque chose d'immatériel ». Entre la vision de Dieu et le monde des sens, il y a un abîme à tout jamais infranchissable. Même de puissance absolue, Dieu ne peut pas faire qu'une puissance ou faculté organique quelconque soit élevée à la connaissance de Dieu et, à plus forte raison, à la vision intuitive dont nous parlons. Il y a, entre ces deux termes, incompatibilité et répugnance. Une puissance organique ne peut pas, sans cesser d'être elle-même, être appelée à une telle connaissance. Matériel et immatériel sont deux termes qui s'excluent. Il y aurait contradiction. — « Mais » si cela est vrai du sens, ce n'est plus vrai de l'intelligence. « L'intelligence, soit la nôtre, soit celle de l'ange, à cause que dans sa nature elle est d'une certaine manière élevée au-dessus de la matière, peut, en plus et au delà de sa nature, par la grâce, être élevée à quelque chose de plus haut » qu'elle-même. L'intelligence, en effet, nous l'avons rappelé, et nous aurons à l'établir longuement plus tard, est une faculté inorganique, immatérielle. Elle appartient donc, par son fond, au monde immatériel, et, par suite, il ne s'agit plus pour elle d'impuissance radicale; il suffira d'une addition de degré. L'animal ne peut pas être élevé à voir Dieu, parce qu'étant renfermé dans l'ordre sensible il est impuissant à saisir ce qui n'est pas de cet ordre-là; par sa nature, il est tenu à l'écart et en dehors de la sphère où Dieu peut tomber sous une faculté de connaître. Il n'en va pas de même des êtres qui sont doués d'intelligence. L'homme et tout être intelligent, de par leur nature, connaissent Dieu, quoiqu'imparfaitement. Ils ne sont plus renfermés dans la

sphère du sensible. Ils appartiennent au monde intelligible dont précisément Dieu est le roi. Dieu n'est pas un *objet sensible,* et voilà pourquoi le *sens* ne peut absolument pas l'atteindre ; s'il l'atteignait, il cesserait d'être sens et deviendrait intelligence. L'intelligence, au contraire, est ordonnée à le saisir, parce que Dieu est *intelligible* et qu'Il l'est même au souverain degré. Seulement, et parce qu'Il est intelligible à un degré souverain, toute intelligence ne pourra pas, de par ses seules forces, l'atteindre selon le mode ou le degré suprême dont Il peut être atteint. Il faudra pour cela que l'intelligence inférieure soit élevée, dans cet ordre du monde intelligible qui est d'ailleurs le sien, à un degré de puissance que sa nature n'avait pas, mais qui aura pu lui être conféré par grâce. Saint Thomas nous invite à voir comme un indice ou « un signe » de cette différence radicale qui existe entre le sens et l'intelligence, dans ce fait que « le sens ne peut absolument pas saisir à l'état d'abstraction ce qu'il connaît à l'état concret » ; il ne saisit que tel arbre, telle pierre, tel homme ; il ne saisira jamais l'homme, la pierre, l'arbre en général. Ceci est le propre de l'intelligence. « Notre intelligence », en effet, peut considérer à l'état d'abstraction ce qu'elle connaît à l'état concret. Il est très vrai que l'objet propre de ses connaissances consiste dans les êtres qui ont leur forme dans la matière ; mais elle peut, de par sa nature, résoudre tout composé matériel en ses deux éléments et considérer la forme en elle-même à l'état d'abstraction. « Pareillement pour l'intelligence angélique. Bien qu'il soit connaturel à l'ange de connaître ou de saisir l'être qui n'est qu'à l'état concret dans une certaine nature, il peut, cependant, et parce qu'il connaît que autre il est lui-même et autre son être » (encore ici et toujours cette distinction foncière de l'être et de l'essence ! vraiment il n'y a plus qu'à fermer la *Somme* si on n'admet pas cette doctrine !), « mettre à part et considérer à l'état séparé, dans son intelligence, l'être lui-même ». Non pas que l'ange saisisse directement l'être subsistant, pas plus que notre intelligence ne saisit directement les formes subsistantes. Mais il peut arriver à avoir une certaine notion de l'être subsistant, en considérant l'être concret dépouillé pour un moment de la nature qui le concrète ; comme nous, sans saisir directement les formes

subsistantes, nous pouvons cependant en avoir une certaine notion en dépouillant de leur matière, par la pensée, les formes qui y sont concrétées. « Et voilà pourquoi, conclut divinement saint Thomas, dès là que l'intelligence créée peut arriver par les forces de sa nature à connaître, d'une façon analytique, la forme ou l'être à l'état d'abstraction, elle pourra, par la grâce, être élevée » à saisir directement et « à connaître », d'une façon intuitive, « soit la forme subsistante séparée, soit l'Être subsistant! » — Et c'est ainsi que le génie de saint Thomas a su aller découvrir jusque dans les dernières profondeurs de notre nature ce mystérieux repli qui, sans être une exigence de l'ordre surnaturel et gratuit, nous apparaît cependant comme la pierre d'attente de ce sublime édifice, posée au fond de notre être par l'Auteur même de notre nature et du monde de la grâce.

Que l'homme, ni aucune intelligence créée, ne puisse pas, par ses seules forces naturelles, jouir de la vision de Dieu, c'est une vérité expressément de foi. La proposition contradictoire soutenue, notamment au quatorzième siècle, par les Béguards ou Béguins, a été condamnée au Concile de Vienne (1311-1312). Cette proposition condamnée disait que « toute nature intellectuelle est en elle-même naturellement bienheureuse » et que « l'âme n'a pas besoin de la lumière de gloire la rendant à même de voir Dieu et de jouir de Lui dans la béatitude ». (Cf. Denzinger, *Enchirid.*, n. 403.) — Nous savons donc que parmi les facultés de connaître qui sont dans l'homme, seule l'intelligence peut être élevée au bonheur de voir Dieu. Les sens et toute faculté organique en sont absolument incapables. L'intelligence, d'ailleurs, elle-même, ni dans l'homme ni dans l'ange, ne le peut, laissée à ses seules forces naturelles. Il lui faut de toute nécessité, d'une nécessité absolue, essentielle, et dont Dieu lui-même ne saurait la dispenser, quoi qu'en aient dit certains théologiens, entre autres Scot (I *Sentent.*, dist. 3, q. 3), Vasquez et Molina (dans leur commentaire de cette question de la *Somme*) — un surcroît de lumière ou de puissance qui non seulement étendra ou avivera la portée et la puissance naturelle de son regard, mais qui de l'ordre naturel la transportera dans l'ordre sur-

naturel et lui permettra de saisir en lui-même, directement, face à face, l'Être subsistant que Dieu seul, naturellement, peut saisir ainsi. C'est de ce surcroît de lumière ou de puissance que nous devons nous occuper maintenant. Quelle en est bien la nature et en quoi consiste-t-il? Est-ce quelque chose qui soit distinct de Dieu et subjecté dans l'intelligence créée, ou ne serait-ce que la lumière même de Dieu? — Tel est l'objet de l'article suivant.

Article V.

Si l'intelligence créée, pour voir l'essence de Dieu, a besoin d'une lumière créée?

Les objections tendent à prouver que cette lumière, surajoutée à l'intelligence humaine ou angélique pour lui permettre de voir Dieu, n'est point nécessaire ni même possible. — La première en appelle à ce que « Dieu est la lumière intelligible; or, ce qui est de soi lumineux dans le monde sensible n'a pas besoin d'une autre lumière pour qu'on le voie; et il en est de même évidemment dans le monde intelligible. Donc Dieu peut être vu sans qu'il soit besoin d'une lumière créée ». — La seconde objection est que « si nous supposons cette lumière créée, il y aura un intermédiaire entre Dieu et nous. Ce ne sera donc plus la vision par essence, qui doit être une vision immédiate ». — La troisième objection dit que, « si cela est, s'il faut, pour voir Dieu, une lumière créée, comme tout ce qui est créé peut être connaturel à la créature, il s'ensuivra donc que Dieu pourra faire que cette lumière dont nous parlons sera naturelle à une intelligence créée; et dès lors, il s'ensuivra que cette créature n'aura pas besoin d'un quelque chose de surnaturel et qui soit surajouté à sa nature pour voir Dieu; ce qui est impossible. Il n'est donc pas nécessaire que toute créature ait besoin, pour voir l'essence divine, d'une lumière créée surajoutée ».

L'argument *sed contra* est la parole du Psalmiste (Ps. 35, v. 10) : *dans votre lumière nous verrons la lumière*. — Dans ce

texte, nous avons deux fois le mot lumière. La lumière qui est vue se distingue de la lumière par laquelle on voit; et cette lumière par laquelle on voit est une participation de la lumière de Dieu : dans *votre* lumière, nous verrons la lumière.

Ici encore nous avons un bien beau corps d'article. Le point de départ de la grande doctrine que saint Thomas nous y expose est que, dans toute opération intellectuelle, l'objet connu, par lui-même ou par son image, que nous appelons l'espèce intelligible, informe ou actue la puissance ou la faculté de connaître. Or, suppose encore saint Thomas, il faut qu'entre toute puissance et son acte correspondant il y ait proportion. Une matière, quand elle est par elle-même éloignée de telle ou telle forme, ne reçoit cette forme qu'après y avoir été disposée. La forme d'une statue n'est pas directement reçue dans un bloc de marbre absolument informe; il faut que ce bloc de marbre soit équarri, modifié, transformé. C'est ainsi encore — et l'exemple est de saint Thomas — que « la forme feu n'est reçue dans un sujet donné que lorsque ce sujet s'y trouve disposé et préparé »; le bois vert et humide, s'il reste humide et vert, est impropre à recevoir la forme feu; il faut pour cela qu'il soit modifié, qu'il devienne sec et apte à brûler. De ces exemples, et de mille autres semblables qu'on pourrait apporter, nous tirons, avec saint Thomas, ce grand principe que, « si une chose est élevée à recevoir une forme qui dépasse sa nature, il faudra qu'elle y soit préparée et disposée par une qualité dépassant aussi sa nature ». « Or », dans la vision intuitive de Dieu, « lorsqu'une intelligence créée voit Dieu par son essence, l'essence même de Dieu devient la forme intelligible de l'intelligence »; elle joue, par rapport à cette intelligence, le rôle d'espèce intelligible impresse, la constituant immédiatement et par elle-même en acte. Il faut donc qu'entre cet acte, qui n'est autre que l'essence de Dieu, et l'intelligence créée, actuée par lui, il y ait proportion; « il faut, pour parler le langage ému de saint Thomas, qu'une disposition surnaturelle soit surajoutée à l'intelligence pour qu'elle soit élevée à une si haute sublimité ». La proportion dont nous parlons ne peut exister, en effet, que si l'intelligence créée reçoit en elle, préalablement à son actuation par l'essence divine, une qualité, un

habitus, une disposition de même nature que l'acte qui la doit informer. Il faut, en d'autres termes, que, devant être actuée par Dieu, elle soit elle-même divinisée. Puis donc qu'elle n'a pas cette qualité ou cet *habitus* par elle-même; que, par elle-même, elle n'appartient pas à l'ordre divin; qu'elle est d'un ordre tout à fait distinct et inférieur, il faut que Dieu se penche vers elle et qu'en l'admettant à la participation de son propre bonheur, Il l'en rende digne en quelque sorte, qu'Il l'en rende capable, lui communiquant d'une certaine manière sa nature. Il faut qu'Il l'ennoblisse, ou mieux, et nous avons dit le mot, qu'Il la divinise, pour l'introduire dans sa famille. Aussi bien saint Thomas déclare-t-il que, par cette qualité surnaturelle surajoutée à notre nature, « nous devenons » déifiés, « déiformes, c'est-à-dire semblables à Dieu », de même nature avec Lui, « selon le mot de saint Jean, dans sa première épître (ch. III, v. 2) : *Quand aura paru* (ce que nous devons être), *nous serons semblables à Lui et nous Le verrons tel qu'Il est* ». Or, cette qualité surnaturelle dont nous parlons et qui est requise pour voir l'essence de Dieu, précisément « parce qu'elle doit parfaire la vertu naturelle de notre intelligence, qui toute seule n'y peut pas atteindre, ainsi que nous l'avons montré (art. 4), sera donc, elle aussi, une vertu d'ordre intellectuel ajoutée à notre intelligence par la grâce divine. Laquelle augmentation de vertu intellective est appelée illumination de l'intelligence, comme l'objet intelligible lui-même s'appelle du nom de lumière. C'est cette lumière dont il est parlé dans l'*Apocalypse* (ch. XXI, v. 23), quand il est dit que *la clarté de Dieu illuminera* la société des bienheureux jouissant de la vision de Dieu ».

L'*ad primum* fait observer que « si nous requérons comme nécessaire une lumière créée, pour voir l'essence de Dieu, ce n'est pas que cette lumière soit nécessaire à l'effet de rendre visible l'essence de Dieu qui » sans elle ne le serait pas; l'essence de Dieu « est intelligible » souverainement par elle-même. « Nous requérons cette lumière pour que l'intelligence devienne capable de voir, à la manière dont la faculté ou la puissance devient plus puissante » et plus apte « à agir par l'*habitus* » ou l'habitude qui la parfait. C'est ainsi, remarque saint Thomas,

que même la lumière corporelle est nécessaire pour l'organe extérieur de la vue, en ce sens qu'elle rend actuellement » diaphane ou « transparent le milieu que doit traverser la couleur destinée à mouvoir l'organe de la vue ».

L'*ad secundum* n'admet pas que la lumière dont nous parlons empêche la vision immédiate, car, « nous ne requérons pas cette lumière » à titre d'espèce intelligible ou « à titre de similitude par laquelle et dans laquelle nous devions voir l'essence divine; « c'est à titre de » qualité ou de « perfection subjectée dans l'intelligence et la fortifiant pour la rendre à même de voir Dieu ». « Et c'est pourquoi, ajoute saint Thomas, on peut dire que cette lumière n'est pas un milieu dans lequel Dieu soit vu », comme l'espèce intelligible ou le verbe mental, « mais sous lequel Il est vu », comme la transparence de l'air permet de voir les couleurs; « ce qui ne nuit en rien à la vision immédiate ». — Nous pouvons tirer de là que dans la vision béatifique il n'y a pas de verbe mental produit qui soit distinct du Verbe de Dieu, de même qu'il n'y a pas d'espèce intelligible distincte de l'essence divine.

L'*ad tertium* n'a pas de peine à exclure l'objection. Quand bien même la lumière de gloire soit quelque chose de créé, il ne s'ensuit pas qu' « elle puisse jamais devenir naturelle à une créature. Il faudrait pour cela que la créature devînt Dieu; ce qui est une folie. Nous avons dit, en effet, que par cette lumière la créature devient participante de la nature divine. » Or, tout ce qui dit un ordre à la nature divine, ne peut être naturel qu'à Dieu, « comme la disposition à la forme feu ne peut être naturelle qu'à l'être qui a cette forme ».

La lumière de gloire requise pour que toute intelligence créée soit à même de voir Dieu, est quelque chose de créé. C'est une qualité, un *habitus* subjecté dans l'intelligence et destiné à élever cette intelligence au-dessus d'elle, à la faire passer de l'ordre non divin à l'ordre divin, pour qu'elle soit à même de produire cet acte qui est exclusivement propre à Dieu et qui s'appelle la vision intuitive, immédiate, directe, de l'essence divine. Cette doctrine de saint Thomas sur la vraie nature de

la lumière de gloire n'est pas expressément de foi; elle n'a pas été définie par l'Église, comme il a été défini par elle qu'une lumière de gloire était nécessaire. Quelques Docteurs catholiques ont voulu que la lumière de gloire ne fût rien autre que l'essence divine elle-même ou encore la Personne de l'Esprit-Saint s'unissant à l'intelligence créée pour l'élever jusqu'à la vision de Dieu. Ce sentiment est inadmissible, parce que la lumière dont nous parlons doit être en nous un principe élicitif d'opération; il faut donc que ce soit quelque chose qui soit en nous par mode de faculté ou d'*habitus*. Et l'on peut dire que la doctrine de saint Thomas sur ce point, si elle n'est pas expressément définie, est pourtant tout à fait certaine en théologie.

Nous savons que la vision de Dieu n'est pas chose absolument impossible pour la créature. En fait, d'ailleurs, nous savons que Dieu a élevé ses créatures intellectuelles à la vision intuitive de son essence. Cette vision de l'essence divine, pour être ce que la foi nous enseigne qu'elle est, exclut tout intermédiaire du côté de l'objet qu'il s'agit d'atteindre. Nulle image, nulle similitude créée ne peut ici tenir lieu de l'essence divine; c'est par elle-même, directement, immédiatement, que l'essence divine vient s'unir à la faculté créée, pour lui faire produire cet acte d'éternel bonheur que nous appelons la vision de Dieu. Non pas toutefois que n'importe quelle faculté de connaître puisse aspirer à ce bonheur. Seule l'intelligence en est capable. Et encore non pas livrée à elle-même et toute seule. Toute seule, l'intelligence créée, aussi bien celle de l'ange que celle de l'homme, demeure à une distance infinie d'une telle gloire. Il y faut un surcroît de lumière, une participation de la vertu intellective de Dieu Lui-même, qui, étant toute lumière, peut communiquer à l'intelligence créée une similitude d'elle-même. C'est cette similitude de l'intelligence divine, subjectée dans l'intelligence créée, qui permet à cette dernière d'accomplir un acte d'ordre exclusivement divin. Et voilà pourquoi il est dit que la lumière de gloire nous rend semblables à Dieu. — Telles sont les conditions requises, soit du côté de l'objet, soit du côté du sujet, pour la réalisation de la vision béatifique. Nous devons

maintenant considérer les propriétés de cette vision ou ce qu'elle comporte dans son acte même. C'est l'objet des articles 6-10 de la question présente. Et d'abord, de la vision de Dieu en ce qui est de l'essence divine elle-même (art. 6, 7); puis, par rapport aux créatures qui s'y trouvent représentées (art. 8-10). Par rapport à l'essence divine elle-même, deux questions se posent. Est-elle également vue par tous ceux qui la voient? (art. 6). Est-il possible qu'une intelligence créée arrive jamais à la comprendre? (art. 7). — Et d'abord, y a-t-il des degrés dans le fait de voir Dieu; l'essence divine peut-elle être vue à des degrés divers, suivant la diversité de ceux qui la voient? C'est l'objet de l'article suivant.

Article VI.

Si de ceux qui voient l'essence de Dieu, l'un la voit plus parfaitement que l'autre?

Les trois objections veulent prouver qu'il n'y a pas de degrés dans la vision de l'essence divine, et que tous ceux qui en jouissent, en jouissent également. — La première est tirée du mot de « saint Jean, dans sa première épître, chap. 3 (v. 2) », où il est « dit que *nous verrons Dieu comme Il est*. Or, Dieu » n'est pas de plusieurs manières; Il « n'est que d'une manière. Donc, Il sera vu par tous de la même manière, et l'un ne le verra pas mieux que l'autre ». — La seconde objection s'appuie sur la nature même de l'acte de perception intellectuelle. Toute perception intellectuelle semble exclure la possibilité de degrés dans la connaissance; car, ou nous percevons une chose, ou nous ne la percevons pas; si nous la percevons, il faut que nous la percevions telle qu'elle est, sans quoi la connaissance que nous en aurions serait fausse. Aussi bien « saint Augustin déclare, dans son livre des *Quatre-vingt-trois questions* (q. 32), qu'une même chose ne peut pas être plus ou moins perçue par les diverses intelligences. Puis donc que tous ceux qui voient Dieu par son essence perçoivent l'essence divine; nous avons dit, en effet,

que c'est par l'intelligence et non par le sens que Dieu peut être vu (art. 3); il s'ensuit que de ceux qui voient l'essence divine, il n'en est pas qui la voient plus clairement les uns que les autres ». — La troisième objection fait observer qu'« une différence de perfection dans la vue d'un objet par plusieurs, ne peut venir que d'une double cause : ou du côté de l'objet qui est vu; ou du côté de la puissance visive de celui qui voit. Du côté de l'objet qui est vu, en tant que l'objet est reçu d'une façon plus parfaite dans tel sujet qui le voit; et cela provient de ce que telle ou telle similitude ou image de l'objet sera plus parfaite que telle autre; mais la chose ne saurait avoir lieu dans la vision de l'essence divine. Ce n'est pas, en effet, par une similitude ou par une image, mais par son essence, que Dieu est présent à l'intelligence de celui qui voit son essence. Reste donc que, si l'un le voit plus parfaitement que l'autre, ce soit en raison d'une différence dans la puissance intellective. Il suivra de là que ceux dont la puissance intellective est naturellement plus excellente verront Dieu plus clairement; ce qui est une difficulté, puisque aux hommes est promise dans la béatitude l'égalité des anges ».

L'argument *sed contra* est formé de deux textes de la sainte Écriture. Le premier est la parole de Notre-Seigneur en saint Jean, ch. XVII (v. 3) : *Ceci est la vie éternelle*, etc., par où l'on prouve que « la vie éternelle consiste dans la vision de Dieu. Il suit de là que si tous voient également l'essence divine, dans la vie éternelle tous seront égaux ; ce qui est contre le mot de saint Paul » (et c'est le second texte cité dans l'argument *sed contra*), « dans sa première épître *aux Corinthiens*, ch. XV (v. 41) : *Une étoile diffère en éclat d'une autre étoile* ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par poser nettement sa conclusion : « de ceux qui voient Dieu par son essence, les uns le voient plus parfaitement que les autres ». Cette conclusion posée, il la prouve ou plutôt il l'explique. Nous ne la devons pas entendre, en effet, en ce sens, qu' « il y aura quelque similitude de Dieu plus parfaite en l'un que dans l'autre; non, car dans cette vision intuitive, il n'y aura pas de similitude » ou d'espèce intelligible entre l'essence de Dieu et notre

intelligence. « C'est ce que nous avons établi » à l'article 2 de la présente question. Mais nous avons établi aussi qu'il y aurait, dans l'intelligence créée, et cela d'une manière absolument indispensable, une certaine qualité que nous avons appelée la lumière de gloire et qui aura pour mission de rendre l'intelligence où elle sera subjectée, capable de voir Dieu. « C'est qu'en effet la faculté de voir Dieu n'appartient pas à l'intelligence créée en raison de sa nature; elle lui est donnée par la lumière de gloire qui place l'intelligence créée dans une sorte de conformité avec la nature divine, ainsi que nous l'avons montré (art. précédent). Il suit de là que l'intelligence qui participera davantage la lumière de gloire verra Dieu plus parfaitement. Or, le plus ou moins de participation à la lumière de gloire se mesurera au plus ou moins de charité. C'est qu'en effet plus la charité est grande, plus le désir qui en procède est intense, et le désir est d'une certaine manière ce qui rend celui qui désire apte et dispos à recevoir l'objet de son désir. Par conséquent, plus on aura de charité, plus on sera élevé dans la vision de Dieu et plus on sera heureux. » — C'est donc du côté de la faculté visive et « selon que l'intelligence de l'un aura une vertu ou un pouvoir plus grand de voir Dieu », pouvoir ou vertu qui sera proportionné au degré de charité de chacun, — que l'un verra Dieu plus parfaitement que l'autre. — On aura remarqué, dans cette fin d'article, la doctrine de saint Thomas sur la puissance du désir; quels délicieux développements ne pourraient-on pas en tirer!

L'*ad primum* est un modèle de précision et de sagacité dans la dissection d'un argument. Saint Thomas y distingue l'adverbe *comme*, dans l'expression de saint Jean : *nous Le verrons comme Il est*. « Cet adverbe, *comme*, détermine » évidemment « le mode de la vision; mais non pas de la vision prise du côté de celui qui voit, de telle sorte que le sens de la phrase soit que le mode de voir Dieu sera aussi parfait qu'est parfait pour Dieu le mode d'être. Non; le sens de la phrase est celui-ci : nous verrons Dieu comme Il est, parce que nous verrons son être qui est son essence »; c'est-à-dire que nous Le verrons directement en Lui-même, et non pas dans une espèce ou image représentative quelconque. « L'adverbe *comme* déter

mine le mode de la vision, à prendre cette vision du côté de la chose vue. »

« Et par là, remarque saint Thomas, nous avons la réponse à la *seconde objection*. Lorsque, en effet, on dit qu'un même objet ne peut pas être mieux perçu par l'un que par l'autre, la chose est vraie si on la veut entendre du mode de l'objet connu, parce que si quelqu'un percevait qu'une chose est autrement qu'elle n'est, sa perception ou sa connaissance ne serait pas vraie. Mais il n'en va plus de même, s'il s'agit du mode de connaître, attendu que la connaissance de l'un peut être plus parfaite que celle de l'autre. » Une connaissance serait fausse si l'on saisissait la chose comme étant autrement qu'elle n'est; mais elle ne sera point fausse, elle sera simplement graduée, si l'on saisit cette chose plus parfaitement que l'autre, en raison de son regard qui est plus puissant.

L'*ad tertium* répond que « la diversité dans la vision ne proviendra pas du côté de l'objet, puisque le même objet sera présenté à tous, savoir l'essence de Dieu; ni d'une diversité dans la participation de cet objet par différentes similitudes », puisque nous savons qu'il n'y aura pas de similitude ou d'espèce intermédiaire. « Elle proviendra d'une diversité dans le pouvoir de l'intelligence, pouvoir qui n'est pas d'ordre naturel, mais d'ordre glorieux, ainsi que nous l'avons dit ». Et la chose ainsi entendue, rien n'empêche que les hommes, dont pourtant la puissance naturelle est moindre que celle des anges, soient, par grâce, aussi élevés que ces derniers, dans la vision de Dieu, ou même davantage.

Il y aura donc des degrés dans le *fait* de voir Dieu parmi ceux qui Le verront. Cette vérité, que saint Thomas vient de nous démontrer, n'est pas seulement une vérité certaine en théologie. Elle est de foi. L'argument *sed contra* nous l'a prouvé. On pourrait ajouter cette autre parole de Notre-Seigneur, en saint Jean, ch. XIV (v. 2) : *Dans la maison de mon Père, il y a des demeures nombreuses;* et, très explicitement, la doctrine du concile de Florence, définissant, dans le *Décret relatif à l'union des Arméniens*, que « les âmes des saints voient d'une façon

claire Dieu Lui-même Trine et Un, comme Il est, avec ceci pourtant que, suivant la diversité des mérites, l'un Le verra plus parfaitement que l'autre. (Cf. Denzinger, *Enchirid.*, n° 588.) On s'est demandé si cette diversité de degrés dans la vision de Dieu, aurait pour cause, exclusivement, la diversité de degrés dans la lumière de gloire, ou si la diversité des facultés naturelles y aurait quelque part. Les théologiens ne sont pas d'accord sur ce point. Les uns, parmi lesquels Scot (3e livre des *Sentences*, dist. 12, q. 3; et 4e livre des *Sentences*, dist. 49, q. 10), Durand (3e livre des *Sentences*, dist. 14, q. 1), Pierre de la Palu (dans la même distinction), Cajétan (3a *pars*, q. 10, art. 4, ad 2um) et Louis Molina (au sujet de la question actuelle, disp. 2), veulent que ce soit en partie la lumière de gloire et en partie la faculté naturelle qui soient causes du plus ou moins de perfection dans la vision. D'autres, parmi lesquels la majorité des disciples de saint Thomas dans l'École dominicaine, et aussi les *Salmanticenses* ou Carmes de Salamanque (tr. 2, disp. 5, dub. 3), ainsi que Suarez (1er tome de la *Somme théologique*, liv. 2, ch. XXI) et Vasquez (au sujet de la question actuelle, disp. 47, ch. VII), disent que c'est exclusivement la lumière de gloire; au point que si la lumière de gloire est la même dans deux intelligences dont l'une sera, naturellement, beaucoup plus parfaite que l'autre, la vision intuitive sera identique. Ce dernier sentiment paraît de beaucoup le plus probable; et il semble bien que telle est aussi la pensée de saint Thomas. La vision intuitive étant d'ordre divin, la faculté naturelle, par elle-même, n'y peut rien; elle n'a que l'aptitude à recevoir la lumière de gloire, qui, seule, permet de voir et gradue la vision. Le texte de la 3a *pars*, q. 10, art. 4, ad 2um, pas plus que celui du 3e livre des *Sentences*, dist. 14, q. 1, art. 2, qla 3, qu'apporte ici le P. Buonpensiere pour donner une part à la faculté naturelle, ne prouvent pas dans ce sens; ils sont bien plutôt favorables au sentiment que nous venons d'exposer. Lorsque, dans le texte de la 3a *pars*, saint Thomas dit que « le degré de la vision se mesure à l'ordre de la grâce *plutôt* qu'à l'ordre de la nature », il n'établit pas une comparaison; c'est plutôt une exclusion qu'il formule. Il veut dire que ce n'est pas d'après les dons de nature, mais

d'après les dons de la grâce, que se diversifie la vision béatifique. Cette manière de s'exprimer revient souvent chez lui.

L'essence divine n'est pas également vue par tous ceux qui la voient. Il y a des degrés dans cette vision. Serait-il possible que, parmi ces degrés, il y en eût un qui allât jusqu'à la vision compréhensive de Dieu? Est-il possible qu'une créature soit élevée jusque-là, où bien est-il essentiel à tout regard créé, pour si élevé qu'on le suppose, de demeurer en deçà ? — Telle est la question qui fait l'objet de l'article suivant.

Article VII.

Si une intelligence créée peut arriver à comprendre l'essence de Dieu?

Ce titre que nous venons de reproduire n'est pas celui qui est ici en tête de l'article; c'est celui qui correspondait à cet article dans l'énoncé de la question. L'autre est un peu différent comme forme extérieure. Il est ainsi formulé : Si ceux qui voient Dieu par essence, Le comprennent? Les deux formules reviennent au même sens. Du reste, les objections procèdent en supposant les deux titres. — La première veut prouver qu'au moins quelques-uns pourront voir Dieu d'une façon compréhensive. Elle s'appuie sur la parole de saint Paul, dans son Épître *aux Philippiens*, chapitre III (v. 12) », ainsi traduite par la *Vulgate* : « *Je suis* (je cours), *m'efforçant de comprendre* (d'embrasser) *autant que je le pourrai ;* et il est bien évident que saint Paul n'a pas couru en vain, puisqu'il dit dans sa première Épître *aux Corinthiens* (chapitre IX, v. 26) : *Ainsi je cours, mais non pas pour rien*. Donc, lui a compris ; et, pour la même raison, ceux-là aussi qu'il invitait en ces termes : *Courez de telle sorte que vous puissiez comprendre* ». — La seconde et la troisième objection veulent prouver pour toute intelligence élevée à la vision de Dieu. La seconde apporte un texte de « saint Augustin, dans son livre *de videndo Deum ad Paulinam* (ép. 147 — ou 112, ch. IX) », où

il est « dit qu'*une chose est comprise, quand on la voit si bien dans sa totalité, qu'il n'est rien de cette chose qui soit en dehors de celui qui la voit.* Mais si Dieu est vu par son essence, Il est vu tout entier, et rien de Lui n'est en dehors de celui qui le voit, puisqu'Il est simple. Donc, quiconque le voit par essence, le comprend ». — « Que si l'on dit qu'Il est vu tout entier, mais non pas totalement, la réponse ne tient pas; car le mot *totalement* désigne ou le mode de celui qui voit ou le mode de la chose vue. Mais celui qui voit Dieu par son essence, le voit totalement, si on veut désigner le mode de la chose vue, car il le voit comme Il est; de même il le voit totalement, à désigner par là le mode de celui qui voit, parce que c'est avec toute sa vertu que l'intelligence s'applique à la vision de Dieu. Donc, il est bien évident que quiconque voit Dieu par son essence, le voit totalement et, par suite. le comprend ».

L'argument *sed contra* apporte un texte du prophète Jérémie, chapitre XXXII, où nous lisons ces mots à l'adresse du Seigneur : *Vous, le très Fort, le Grand, le Puissant, Iahveh des armées est votre nom, grand par le conseil et incompréhensible dans vos pensées.* — Ce n'est là qu'un argument *sed contra.* Il n'a de valeur qu'en acceptant la traduction de la *Vulgate:* le texte hébreu est quelque peu différent. Le mot *incompréhensible dans vos pensées* devrait plutôt se traduire : *puissant en action.*

Au début du corps de l'article, saint Thomas nous déclare nettement qu'« il est » tout à fait « impossible à une intelligence créée, quelle qu'elle soit » de saisir Dieu totalement, ou « de le comprendre ». « Mais » il se hâte d'ajouter qu'il ne s'ensuivra pas pour cela que notre bonheur dans le ciel soit imparfait; parce que « *atteindre Dieu par la pensée, pour si peu même qu'on l'atteigne, c'est une immense béatitude*, ainsi que s'exprime saint Augustin (*Sermons au peuple*, 117, ou *des Paroles du Seigneur*, 38. ch. III). — Or, que nulle intelligence créée ne puisse jamais arriver à saisir Dieu totalement, à le comprendre, voici comment saint Thomas le prouve. Il commence par définir ce que c'est que « saisir totalement » ou « comprendre », quand il s'agit de l'intelligence : « c'est connaître une chose à la perfection ; or, une chose n'est connue à la perfection, que si elle est connue au-

tant qu'elle est connaissable » ; car si quelque chose d'elle demeurait inconnu, il est évident qu'elle ne serait pas connue à la perfection. « C'est ainsi », ajoute saint Thomas, apportant un exemple, « que si on ne connaît que d'une façon probable ce qui peut être su par démonstration, on ne le *comprend* pas, à proprement parler. Quelqu'un qui n'adhérerait à cette vérité : les trois angles d'un triangle sont égaux à deux angles droits, que parce que les savants ou un grand nombre d'hommes le disent, ne pourrait pas être considéré comme possédant à fond cette vérité, parce qu'on peut arriver à la connaître par démonstration, et celui-là seul qui la connaît ainsi la comprend. Or, nulle intelligence créée ne peut arriver à connaître l'essence divine selon le degré de perfection où elle est connaissable. Et c'est évident; car tout être est connaissable selon qu'il est en acte. Puis donc que Dieu a un être infini », qu'Il est l'acte pur et sans limites, « comme nous l'avons montré plus haut (q. 7, art. 1), il s'ensuit qu'Il est infiniment connaissable. D'autre part, nulle intelligence créée ne peut connaître Dieu infiniment. Si, en effet, l'intelligence créée peut voir l'essence divine » et si elle peut la voir « d'une façon plus ou moins parfaite, c'est à cause qu'elle est inondée d'une plus ou moins grande lumière de gloire. Puis donc que la lumière de gloire créée, en quelque intelligence créée qu'elle soit reçue, ne saurait être infinie, il est impossible qu'une intelligence créée connaisse Dieu d'une manière infinie. Il est donc impossible qu'elle le comprenne ».

L'*ad primum* est très intéressant. Saint Thomas y distingue le mot « comprendre » que citait l'objection, et montre en quel sens on le doit entendre dans le texte de saint Paul. Le mot « comprendre » ou « embrasser » « se peut entendre d'une double manière. Ou bien, dans un sens strict, et alors il signifie » que rien de la chose embrassée ne demeure en dehors de celui qui l'embrasse, « qu'elle est totalement incluse en lui ». Entendu en ce sens, nous ne pouvons pas l'appliquer à notre vision de Dieu ; car « de cette manière, Dieu ne peut absolument pas être compris ou embrassé par une intelligence créée, ni par quoi que ce soit, attendu qu'Il est infini et que l'infini ne saurait être inclus dans le fini, de telle sorte que ce fini le saisisse dans les mêmes

proportions infinies où Il est lui-même infini ». Mais ce n'est pas en ce sens-là que le prenait saint Paul. Il y a, en effet, un autre sens du mot comprendre. C'est « un sens large » ; et « il désigne alors le terme de la course ou de la poursuite. On dira comprendre, en ce sens, ou embrasser, ce que l'on tient ou ce que l'on possède, alors qu'on tâchait de l'atteindre. En ce sens, Dieu est compris « ou embrassé » par les bienheureux, selon cette parole du *Cantique des cantiques*, ch. III (v. 4) : *Je le tiens et je ne le laisserai point*. C'est en ce sens-là qu'il faut entendre les textes de saint Paul », qui, d'ailleurs, sont des textes métaphoriques, empruntés à ce qui se passait dans les courses, où le vainqueur était celui qui *touchait* le premier au but. Appliqué à Dieu, ce mot signifiera donc le fait de le tenir et de le posséder sans crainte de jamais plus le perdre. « Ainsi entendu, il désigne l'une des trois dots de l'âme bienheureuse. Il correspond à l'espérance, comme la vision correspond à la foi, et la fruition à la charité. Parmi nous, en effet, il peut arriver que des choses que pourtant nous voyons » ne soient pas à notre disposition, que « nous ne les tenions pas, soit parce qu'elles sont distantes de nous, soit parce qu'elles ne sont pas en notre pouvoir. Et de même, nous pouvons ne pas jouir de choses que nous avons, soit parce qu'elles ne nous plaisent pas, soit parce qu'elles ne sont pas le terme dernier de nos désirs, faisant que notre désir soit rempli et se repose ». Dans le bonheur du ciel, rien de semblable. « Ces trois propriétés sont l'apanage des bienheureux en Dieu. Ils Le voient ; et tandis qu'ils Le voient, ils Le possèdent, ils Le tiennent présent pour eux, ayant en eux la faculté de Le voir toujours ; et dans cette possession de Dieu, ils trouvent leur repos, leur jouissance pleine et entière comme dans la possession de l'objet qui comble tous leurs désirs ».

L'*ad secundum* est très important. Il précise le véritable sens de la question actuelle, et comment nous devons en entendre la solution pour ne pas nous tromper. « Quand nous disons que Dieu demeure, pour toute intelligence créée, incompréhensible », que nous ne pouvons pas Le comprendre, L'embrasser, « ce n'est pas en ce sens qu'il y ait quelque chose de Lui qui ne soit point vu, mais en ce sens qu'Il n'est point aussi parfaitement

vu qu'Il est visible. C'est ainsi, ajoute saint Thomas, que si nous adhérons à une proposition, non pas en vertu d'une démonstration, alors que pourtant cette proposition peut être démontrée, mais seulement pour des raisons probables, il n'est rien dans cette proposition qui demeure inconnu pour nous, ni le sujet, ni l'attribut, ni le verbe qui relie les deux; et cependant nous ne connaissons pas cette proposition aussi parfaitement qu'elle est connaissable ». Autre est la science qu'a le savant d'une proposition démontrée, et autre la science du paysan qui n'adhère à cette vérité qu'en raison du savant qui la lui propose. « Aussi bien, saint Augustin, à l'endroit précité, définissant le mot *comprendre*, dit qu'*une chose que l'on voit est comprise tout entière, quand elle est vue de telle sorte que rien d'elle n'échappe à celui qui la voit, ou dont toutes les limites sont embrassées par le regard*: c'est qu'en effet les limites d'une chose sont embrassées par le regard, quand on parvient au terme dans la manière dont cette chose peut être connue ». Ainsi donc, et pour répondre à l'objection tirée du texte de saint Augustin, saint Thomas fait remarquer que, d'après saint Augustin lui-même, le mot « comprendre » peut avoir un double sens : il peut signifier le fait de saisir un être en telle manière que rien de lui ne demeure inconnu; ou le fait de le connaître jusqu'à la dernière limite du mode selon lequel il peut être connu. Entendu au premier sens, le mot « comprendre » peut s'appliquer à la vision des bienheureux; il ne le peut pas si on l'entend au second sens; et c'est ainsi que nous le prenons en ce moment. Nous accordons que nous verrons Dieu tout entier; nous nions qu'Il puisse être vu *totalement*.

« A prendre le mot *totalement*, explique encore l'*ad tertium*, en tant qu'il désigne le mode ou la mesure de l'objet; non pas que tout le mode de l'objet ne tombe pas sous la connaissance, mais parce que le mode de l'objet n'est pas le mode de celui qui connaît. Celui-là donc qui voit Dieu par essence, voit ce qui en Dieu existe d'une manière infinie et est infiniment connaissable; mais ce mode infini ne lui convient pas, de telle sorte que lui-même le connaisse d'une manière infinie. C'est ainsi », remarque saint Thomas, apportant de nouveau l'exemple qui peut le mieux

faire entendre cette doctrine très délicate, « que quelqu'un peut savoir d'une manière probable que telle proposition peut être démontrée, et lui-même ne pas la connaître d'une manière démonstrative ». Il connaît dans sa totalité le mode d'être de cette proposition; et pourtant son mode de connaître n'est pas adéquat au mode d'être de la proposition; il ne l'égale pas. De même pour les bienheureux dans le ciel. Ils connaîtront l'Infini; ils connaîtront qu'Il est infini; et même qu'Il est infiniment connaissable, — sans pourtant le connaître d'une manière infinie. Nous verrons tout l'Infini, mais d'une manière finie; un peu comme sur cette terre un objet vu à distance ou avec des yeux trop faibles, peut être vu tout entier, sans être vu aussi parfaitement que s'il est à meilleure portée ou si le regard est plus perçant.

Le mot de cet article, savoir que Dieu est « incompréhensible », se retrouve dans le quatrième concile de Latran et dans le concile du Vatican (cf. Denzinger, *Enchir.*, n. 355 et 1631). Il est donc expressément de foi et tout catholique est tenu de l'accepter. — La vision de Dieu, en tant qu'elle se termine directement à l'essence divine, est graduée; elle se proportionne à la lumière de gloire dont il faut que soient revêtues les diverses intelligences béatifiées. Nul degré cependant ne peut arriver à saisir l'essence divine autant qu'elle est saisissable. Ces deux conclusions s'imposent, et, nous l'avons dit, constituent des propositions de foi. — Après avoir précisé les conditions de la vision de Dieu en tant qu'elle se termine directement à l'essence divine, nous devons examiner quelles sont ses conditions par rapport aux autres objets qui ne sont pas Dieu. C'est ce que nous allons examiner dans les articles 8, 9, 10. L'article 8 se demande ce que nous verrons en Dieu; l'article 9, comment nous l'y verrons; l'article 10, si nous l'y verrons d'un seul regard. — Et d'abord, que verrons-nous en Dieu? Pourrons-nous y voir tout? Et nous entendons par « tout », non pas seulement les êtres qui ont été, qui sont ou qui seront, mais même les possibles. Saint Thomas nous va répondre dans l'article suivant.

Article VIII.

Si ceux qui voient Dieu par essence, voient en Dieu toutes choses?

La première objection est une parole de « saint Grégoire » fort expressive. Il « dit en son quatrième livre des *Dialogues* (ch. XXXIII) : *Qu'y a-t-il que ne voient pas ceux qui voient Celui qui voit tout?* Or, Dieu est Celui qui voit tout. Donc ceux qui voient Dieu voient » nécessairement « toutes choses ». — La seconde objection, qui se rapproche beaucoup de la première quant au fond, en appelle à la comparaison du miroir. « Quiconque voit un miroir voit tout ce qui est représenté dans ce miroir, Or, tout ce qui est ou peut être, resplendit en Dieu comme en un miroir; c'est, en effet, en Lui-même que Dieu connaît toutes choses. Donc, quiconque voit Dieu, voit tout ce qui est ou peut être ». — La troisième objection fait un argument *a fortiori*. « Il est dit au troisième livre de l'âme », d'Aristote (ch. IV, nº 5; de S. Th., leç. 7), « que celui qui saisit ce qui est plus, peut saisir ce qui est moins. Or, tout ce que Dieu fait ou peut faire, est moins que son essence. Donc, quiconque saisit Dieu peut saisir tout ce que Dieu fait ou peut faire ». — Enfin, une quatrième objection, et très intéressante, est celle-ci : « La créature raisonnable désire naturellement tout connaître. Si donc en voyant Dieu, elle ne sait pas tout, son désir naturel demeure inassouvi. Il s'ensuit qu'en voyant Dieu, elle ne sera pas heureuse; ce qui est un inconvénient. Donc en voyant Dieu, elle sait tout ».

L'argument *sed contra* objecte que « les anges voient Dieu par essence et pourtant ne savent pas tout. Saint Denys, en effet, dans son chapitre VII de la *Hiérarchie céleste*, nous dit que les anges inférieurs sont guéris de leur nescience par les anges supérieurs. Il est d'ailleurs certain que les anges ne connaissent ni les futurs contingents, ni les pensées des cœurs; ceci est le

propre de Dieu. Donc, il n'est pas vrai que quiconque voit l'essence de Dieu voie toutes choses ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par poser sa conclusion. Il déclare expressément que « l'intelligence créée, en voyant l'essence divine, ne voit pas tout ce que Dieu fait ou peut faire ». Et voici comment il le prouve. « Rien n'est vu en Dieu, nous dit-il, que selon qu'il s'y trouve; c'est clair. Or, tous les êtres, autres que Dieu, se trouvent en Dieu comme un effet est dans la vertu de sa cause. Ils doivent donc être vus en Dieu comme un effet est vu dans sa cause. Mais n'est-il pas manifeste que plus une cause est vue clairement, plus on perçoit en elle ses effets? C'est ainsi qu'une intelligence puissante, dès qu'on lui propose un principe démonstratif, saisit immédiatement dans ce principe une foule de conclusions, qu'une intelligence plus faible ne pourra saisir que si on les lui explique une à une. Il suit de là qu'une intelligence ne peut connaître dans une cause tous les effets de cette cause et toutes les raisons de ces effets, que si elle embrasse totalement cette cause par une vue compréhensive. Or, nous avons montré (dans l'article précédent) que nulle intelligence créée ne pouvait avoir de Dieu cette vue compréhensive qui l'embrasse totalement. Il s'ensuit que nulle intelligence créée ne peut, en voyant Dieu, connaître tout ce que Dieu fait ou peut faire. Ce serait, en effet, embrasser sa vertu d'une vue compréhensive. Mais de ce que Dieu fait ou peut faire, chaque intelligence en saura plus ou moins, selon qu'elle verra Dieu d'une vue plus ou moins parfaite ». Un peu comme, dans l'ordre sensible, pour un objet qui est proposé à plusieurs regards. Si l'on suppose que tous ces regards n'ont pas la même puissance, ou qu'ils se trouvent à des distances inégales de l'objet, bien que tous voient ce même objet et le voient intégralement, — une carte, par exemple, — ils ne voient pas tous au même degré ce qui s'y trouve contenu. Les uns voient plus et les autres voient moins, selon qu'ils sont plus ou moins rapprochés ou que la portée de leur regard est plus ou moins grande, plus ou moins puissante. Ainsi en sera-t-il dans la vision du ciel. Suivant que la lumière de gloire subjectée dans les esprits bienheureux sera plus ou moins grande, l'acte de vision portera sur un nombre

plus ou moins grand des objets qui se trouvent représentés dans l'essence divine.

L'*ad primum* explique la parole de saint Grégoire, en ce sens que « Dieu vu par nous suffit et amplement à nous faire voir tout; mais il ne s'ensuit pas que tous ceux qui verront Dieu y voient tout », car chacun y verra selon la mesure et la portée de son regard « et personne ne pourra le saisir pleinement d'une vue compréhensive ».

L'*ad secundum* répond que, même « pour celui qui voit un miroir, il n'y verra pas nécessairement tout ce qui s'y trouve représenté, à moins qu'il ne voie le miroir d'une vue parfaite ». C'est exactement ce que nous avons dit de la carte, qu'on ne voit pleinement que si elle est à portée.

L'*ad tertium* fait observer que sans doute l'essence divine, à elle seule, est plus que tout le reste ensemble; et donc « voir Dieu est quelque chose qui l'emporte sur le fait de voir tous les autres êtres distincts de Lui. Mais il ne s'ensuit pas que voir l'essence divine de façon à ne voir qu'un petit nombre ou un nombre restreint des effets que sa vertu contient, soit plus que voir l'essence divine de façon à y voir un plus grand nombre de ces mêmes effets. Or, nous avons déjà dit, remarque saint Thomas, que le plus ou moins grand nombre d'objets vus dans l'essence divine dépend du mode plus ou moins parfait de voir cette divine essence ».

L'*ad quartum* doit être soigneusement remarqué. Saint Thomas nous y apprend que « le désir naturel qu'a toute créature raisonnable de connaître » ne porte précisément pas sur le plus ou moins grand nombre de choses particulières et contingentes qui se peuvent trouver dans le monde. Non; ce désir « ne porte que sur ce qui doit naturellement parfaire l'intelligence ». Or, ce qui va directement à parfaire notre intelligence, c'est la connaissance de l'universel, de l'immuable, c'est-à-dire « la connaissance des espèces, des genres », des essences ou « des raisons des choses ». Voilà ce que notre intelligence et toute intelligence désire naturellement connaître. « Et cela, toute intelligence élevée à la vision de Dieu le verra. Mais pour ce qui est des faits particuliers », contingents, « des pensées », des affections, des actes, etc.,

« tout cela est en dehors du désir naturel qu'a notre intelligence de connaître; c'est en dehors de ce qui est requis pour sa perfection » connaturelle. Si bien qu'on a pu dire — et c'est un adage admis par tous — que la science n'a pas pour objet le singulier, mais simplement l'universel. « De même, ajoute saint Thomas, notre intelligence ne désire point naturellement connaître les choses qui ne sont pas, mais que Dieu peut faire ». Donc, quand bien même chaque bienheureux ne voie pas en Dieu toutes choses ou réelles ou possibles, il ne s'ensuit pas que le bonheur des élus en soit diminué. — « Bien plus, ajoute encore saint Thomas, à supposer que nous ne verrions rien, en Dieu, autre que Lui-même, notre désir de connaître serait pleinement comblé et nous serions parfaitement heureux, car Dieu est à lui seul la source, le principe », l'abîme sans fond « de tout être et de toute vérité. Aussi saint Augustin a-t-il pu dire à Dieu, dans le cinquième livre de ses *Confessions* (chap. IV) », ces admirables paroles : « *Malheureux est l'homme qui connaît toutes ces choses* (les créatures) *et qui ne vous connaît pas : heureux, au contraire, celui qui vous connaît, quand bien même il ignorerait toutes ces choses. Quant à celui qui en vous connaissant connaît aussi le reste, il n'est pas plus heureux pour cette dernière science : c'est en raison de vous seul qu'il est heureux* ».

Ces dernières paroles de saint Augustin et cet *ad quartum* de saint Thomas nous prouvent que, lorsque nous nous demandons si en connaissant Dieu nous connaîtrons tout le reste, il s'agit d'une connaissance propre et déterminée, se distinguant de la connaissance par laquelle nous connaîtrons Dieu d'une connaissance propre et distincte, et dans laquelle connaissance distincte de Dieu nous connaîtrons, non pas l'être propre de chaque créature, mais son être en tant que tout être créé *est éminemment contenu* dans l'Être incréé ou divin; connaissance qu'on pourrait appeler confuse ou *in communi*. par opposition à la connaissance claire et distincte de chaque objet particulier vu en lui-même. — Et cela nous amène à l'article suivant, où saint Thomas se demande si cette connaissance claire et distincte de chaque objet autre que Dieu se fera par des espèces ou des similitudes appro-

priées à chacun de ces objets, ou, directement, par l'essence divine elle-même. Question intéressante, délicate, et qui nous servira beaucoup pour résoudre le problème de la connaissance que nous avons de Dieu et des noms que nous lui appliquons.

Article IX.

Si les choses qui sont vues en Dieu par ceux qui voient l'essence divine, sont vues par l'entremise de certaines similitudes ?

Il s'agit ici de *similitudes* dans le sens d'*espèces intelligibles* actuant l'intelligence, et non pas précisément dans le sens de *représentations objectives* telles qu'on les trouve dans le *verbe mental.* — Saint Thomas se pose deux objections. — La première, qui rappelle un peu la troisième de l'article 2 de cette même question, en appelle à ceci : que « toute connaissance se fait par l'assimilation du sujet qui connaît à l'objet connu ; c'est ainsi que l'intelligence, quand elle connaît, devient » en quelque façon « la chose même qu'elle connaît, et la vue, la chose qu'elle voit ; c'est-à-dire que la faculté ou l'organe sont actués, informés par la similitude de l'objet connu, par exemple la pupille par l'image ou la similitude de la couleur. Puis donc que nous supposons des choses autres que Dieu connues par ceux qui voient Dieu, il faut bien, semble-t-il, que », en outre de l'essence divine qui directement se trouve en eux et par laquelle ils connaissent Dieu, « se trouvent » aussi « en eux les similitudes de tous les êtres » réels ou possibles « qu'ils connaissent ». — La seconde objection est très intéressante et nous vaudra une précieuse réponse de saint Thomas. Elle porte sur le fait de « saint Paul » qui, « après être redescendu du troisième ciel où il avait eu » — du moins on le peut croire, et « c'est le sentiment de saint Augustin dans son douzième livre *Super Gen. ad litteram* (ch. XXVIII) » — « la vision intuitive de l'essence de Dieu, quand il eut cessé de voir cette divine essence, garda le souvenir d'une foule de choses vues pendant son extase. Aussi bien, nous dit-il lui-même, qu'*il*

a entendu des secrets qu'un homme ne saurait redire (2 ép. *aux Corinthiens*, ch. XII, v. 4). Or, nous ne nous souvenons que de ce que nous avons vu précédemment. Puis donc » que l'essence divine n'était plus dans l'intelligence de saint Paul par mode de forme l'informant, au moment où il écrivait ces lignes, que cependant il avait gardé le souvenir ou les images particulières des choses vues, et « qu'il ne pouvait avoir gardé ce souvenir que pour avoir vu ces choses en Dieu, il semble bien que ces mêmes images étaient en lui, actuant son intelligence, au moment où il voyait en Dieu toutes ces choses ».

L'argument *sed contra* en appelle encore à l'exemple du miroir où, « dans la forme même du miroir, on voit le miroir et les divers êtres qui s'y trouvent représentés. De même, toutes choses sont vues en Dieu comme en une sorte de miroir intelligible; et par suite, si Dieu Lui-même n'est pas vu par une similitude, mais par son essence, ce que l'on voit en Lui sera vu également par son essence, et non par des similitudes ». Ce n'est là qu'un argument *sed contra*, et qui veut être lu avec précaution. Dans le miroir, toutes les formes se trouvent représentées parce que chaque objet imprime dans le miroir sa ressemblance. En Dieu, il n'en va pas ainsi. Les choses s'y trouvent représentées, non point par une ressemblance d'elles-mêmes qu'elles y auraient imprimée, mais par l'acte de l'intelligence divine concevant l'essence divine comme étant ou comme pouvant être imitée et participée en telle et telle manière. C'est ce que nous expliquerons plus loin, quand il s'agira des idées divines (q. 15).

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « ceux qui voient Dieu par essence, voient ce qu'ils voient dans l'essence de Dieu, non point par de certaines espèces » ou images, « mais par l'essence divine elle-même unie à leur intelligence ». Saint Thomas n'admet donc pas que, même pour la conaissance claire et distincte des objets autres que Dieu, il soit besoin d'espèces ou de similitudes particulières distinctes de l'essence divine et venant actuer l'intelligence glorifiée. Pour prouver son affirmation, il en appelle à ce grand principe que « tout être est connu selon que sa similitude est dans le sujet connaissant ».

« Or, remarque saint Thomas, ceci peut se produire d'une double manière. Dès là, en effet, que deux choses semblables à une troisième sont semblables entre elles, il pourra arriver d'une double façon que la puissance cognoscitive », la faculté de connaître, « soit assimilée à l'objet qui doit être connu : ou bien, en raison de cet objet lui-même, quand, par exemple, elle est actuée par la similitude même de cet objet; ou bien en raison d'un tiers » par la similitude duquel elle est actuée, et « qui ressemble à l'objet » dont elle ne saisit pas directement la similitude. « Dans ce cas, on ne peut pas dire que la chose soit connue en elle-même; elle est connue en sa semblable, en une chose qui lui ressemble; car ce n'est pas du tout une même connaissance, que celle qui nous fait connaître un homme parce qu'il est là devant nous, et celle qui nous le fait connaître parce que nous avons devant nous son image. Donc, connaître les choses parce que leur similitude est directement dans la faculté cognoscitive, est les connaître en elles-mêmes ou dans leur nature propre; tandis que c'est les voir en Dieu que les voir en tant que leur similitude préexiste » et se trouve éminemment contenue « en Dieu », dans cette unique espèce intelligible que nous appelons l'essence divine elle-même. « Puis donc que ces deux connaissances diffèrent » et sont distinctes, « il s'ensuit que connaître les choses créées dans l'essence divine est ne pas les connaître par des similitudes ou des espèces créées quelconques, mais par cette unique et même essence divine présente à l'intelligence et par laquelle on voit Dieu ».

L'*ad primum* répond que l'« intelligence créée de quiconque voit Dieu est assimilée aux choses qui sont vues en Dieu, en ce sens qu'elle est unie à l'essence divine où préexistent », comme dans leur archétype, « les similitudes de toutes choses ». Et cela suffit pour qu'on puisse voir en Dieu, même les choses autres que Dieu. Dieu, en effet, ne se connaît pas seulement Lui-même. Il connaît aussi tout ce qui est ou peut être en dehors de Lui, et cependant il n'y a pas en Lui multiplicité d'espèces intelligibles; il n'y a qu'une seule espèce intelligible, si l'on peut ainsi parler, et qui n'est autre que son essence. Il est vrai qu'il y a, en un sens, multiplicité d'*idées*, et nous aurons à

l'expliquer plus loin (q. 15); mais il n'y a pas multiplicité d'espèces intelligibles. Pareillement pour les bienheureux, en ce qui est de leur connaissance béatifique.

L'*ad secundum* est des plus intéressants. Il répond au fait de saint Paul, et nous apprend que « parmi les puissances » ou facultés « cognoscitives, il en est qui peuvent, à l'aide d'espèces » ou de similitudes « antérieurement conçues, se former » d'autres similitudes et « d'autres espèces. C'est ainsi que l'imagination, à l'aide des deux images d'*or* et de *montagne* transmises par les sens, peut se former l'image d'une *montagne d'or* » que le sens n'avait jamais saisie. « De même pour l'intelligence. A l'aide des notions de *genre* et de *différence* qu'elle aura préconçues, elle formera la notion d'*espèce*; ou encore, à l'aide de telle image, nous pourrons nous former en nous-mêmes une autre image de la chose ou de l'objet qu'elle représente. Et c'est ainsi que saint Paul, ou tout autre qui verrait Dieu, a pu, ou pourrait, de la vision même de l'essence divine, se former en lui-même des similitudes des diverses choses qu'on y découvre. C'étaient ces similitudes qui étaient demeurées en saint Paul après qu'eut cessé pour lui la vision de l'essence divine. Seulement — et cette remarque de saint Thomas est à retenir soigneusement — la vision qui consiste à voir les choses par ces sortes d'espèces ainsi conçues n'est déjà plus la vision qui consiste à les voir en Dieu » ; ce n'est plus, à proprement parler, la vision béatifique ou d'ordre essentiellement divin; c'est une autre vision, d'ordre inférieur et créé.

Donc, voir en Dieu les choses qui ne sont pas Dieu, mais qui pourtant s'y trouvent comme dans leur archétype, n'est pas les voir par des similitudes ou espèces créées quelconques; c'est les voir directement et uniquement par l'essence divine, qui joue le rôle d'espèce intelligible actuant l'intelligence créée pour lui faire connaître Dieu et tout ce que, dans le degré de gloire qui est le sien, elle doit voir en Dieu. — Une dernière question se présente à nous, relativement au caractère de la vision intuitive en ce qui est de l'acte de vision s'étendant à ce qui n'est pas Dieu. Saint Thomas se demande si tout ce qu'on voit en Dieu est vu

d'un seul regard, ou bien s'il n'y aurait point là quelque succession et quelque intermittence. Telle est la question posée à l'article suivant.

Article X.

Si ceux qui voient Dieu par essence, voient simultanément tout ce qu'ils voient en Lui?

Deux objections tendent à prouver que non. — La première est une parole d'Aristote (liv. II, *des Topiques*, ch. x, n° 1) d'après laquelle, « s'il est possible de *savoir* plusieurs choses, il n'est possible que d'en *percevoir* une. Or, c'est par un acte de perception », d'intuition, « qu'on saisit tout ce qu'on voit en Dieu et Dieu Lui-même. Il s'ensuit que ceux qui voient Dieu ne peuvent pas voir en Dieu simultanément plusieurs choses ». — La seconde objection est tirée de la parole de saint Augustin, au huitième livre *super Gen. ad litteram*, « où il dit que *Dieu meut la créature spirituelle dans le temps*, par les pensées et les affections. Or, la créature spirituelle n'est autre que l'ange qui voit Dieu. Il suit de là qu'en ceux qui voient Dieu, il y a succession de pensées et d'affections; le temps, en effet, suppose toujours la succession ». Ceux-là donc qui voient Dieu ne perçoivent pas tout d'un seul regard, demeurant toujours le même.

L'argument *sed contra* est une autre parole de saint Augustin formellement contraire à la conclusion précédente. « Saint Augustin dit », en effet, « en son quinzième livre *de la Trinité* (chap. xvi) : *Nos pensées ne seront point alors changeantes, allant de l'un à l'autre et revenant; mais notre science tout entière sera perçue ensemble, d'un seul regard* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « les choses vues dans le Verbe ne seront point vues successivement, mais simultanément », d'un seul regard. Examinons bien la raison qu'il apporte, parce qu'elle met le sceau à tout ce que nous avons dit jusqu'ici de la vision intuitive. « D'où vient, observe saint Thomas, que nous ne pouvons pas, nous, comprendre plusieurs

choses en même temps et que nous les comprenons seulement d'une façon successive? C'est que nous comprenons chacune d'elles par une espèce particulière et distincte qui lui correspond; or, il n'est pas possible qu'une même intelligence soit simultanément informée ou actuée par deux ou plusieurs espèces intelligibles totalement distinctes, pas plus qu'il n'est possible pour un même corps d'avoir en même temps diverses figures », d'être rond et carré, rectangulaire et triangulaire. etc. « Aussi bien lorsqu'il arrive que plusieurs choses peuvent être saisies en une seule et même espèce » qui les contient toutes, « c'est ensemble » et d'un seul regard « que nous les percevons. Prenons, par exemple, les diverses parties d'un même tout : si chacune d'elles est saisie par sa propre espèce, nous les percevons successivement et non pas ensemble; si, au contraire, nous les saisissons toutes dans la seule espèce du tout, nous les percevons ensemble » et d'un seul regard. « Puis donc, et nous l'avons montré (art. précédent), que toutes les choses qu'on voit en Dieu, y sont vues, non pas par leurs similitudes » ou espèces « propres » et respectives, « mais par l'unique essence de Dieu, il s'ensuit qu'elles sont toutes vues d'un seul regard et non pas d'une façon successive ».

L'*ad primum* accorde qu'en effet « nous ne percevons qu'une chose à la fois, si on entend cela de l'unique espèce par laquelle nous percevons. Mais tout ce que nous pouvons percevoir par cette unique espèce, nous le percevons ensemble » et d'un seul regard. « C'est ainsi que nous saisissons *animal* et *raisonnable* », d'un seul regard, « dans l'espèce » intelligible « *homme*, et dans l'espèce intelligible *maison* nous saisissons et le mur et le toit ».

L'*ad secundum* distingue une double connaissance dans les anges. Leur « connaissance naturelle qui leur fait connaître les choses par diverses espèces infuses; et par cette connaissance ils ne connaissent pas toutes choses simultanément. C'est au sujet de cette connaissance qu'on peut parler pour eux de mouvement dans le temps. Mais il n'en va plus de même pour leur connaissance béatifique : de ce chef, ils voient simultanément tout ce qu'ils voient en Dieu ».

Ainsi donc, dans la vision de Dieu, on peut voir non seulement Dieu, mais encore les diverses créatures réelles ou possibles qui s'y trouvent contenues comme dans leur cause. On les verra plus ou moins, selon qu'on verra plus ou moins Dieu; et comme c'est par l'unique essence divine, jouant le rôle d'espèce intelligible, qu'on les voit, leur vision n'entraînera pas pour nous des actes multiples et successifs; il n'y aura qu'un seul acte, éternellement le même. — Seulement, concurremment à cet acte unique et éternellement identique, se produiront dans l'intelligence des bienheureux d'autres actes tout à fait distincts du premier et qui auront pour principe, non plus l'essence divine, mais des espèces intelligibles créées, proportionnées aux divers objets que l'intelligence devra connaître. Cette seconde connaissance pourra varier à l'infini pendant toute l'éternité. D'ici au jugement dernier, elle peut varier ou s'accroître, en ce sens que Dieu peut ajouter de nouvelles espèces intelligibles, ainsi que nous le verrons plus tard. Après le jugement, Dieu ne causera plus de nouvelles espèces intelligibles, parce que toute révélation sera close. Mais l'intelligence de chaque bienheureux pourra se former de nouvelles espèces intelligibles, soit à l'aide de la vision intuitive, soit à l'aide des espèces intelligibles existant déjà en elle. Cette doctrine est expressément la doctrine de saint Thomas dans les articles que nous venons de voir, notamment dans l'*ad secundum* de l'article 9. — On a coutume de se poser, à propos de ces articles de saint Thomas, la question de savoir si les bienheureux, dans le ciel, sous le coup de la vision béatifique, produiront un verbe mental distinct du Verbe de Dieu. La question est fort délicate. Saint Thomas ne l'a pas traitée d'une façon expresse. Parmi ses disciples, les uns affirment, les autres nient, d'autres restent en suspens. La grande majorité de l'École thomiste cependant considère comme certaine et comme tout à fait conforme à la pensée de saint Thomas la solution qui consiste à dire que s'il s'agit de l'acte même de la vision béatifique, nous ne devons ni ne pouvons absolument parler de la formation d'un verbe mental créé. De même, en effet, que la vision béatifique cesserait d'être elle-même si nous supposions une espèce intelligible créée, de même, et à plus forte raison, si

nous supposions qu'elle se termine à un verbe mental autre que le Verbe de Dieu. Et c'est donc à la lettre que nous devons entendre l'expression patristique et scolastique, d'après laquelle les bienheureux voient toutes choses *dans le Verbe de Dieu*. Mais nous pouvons et nous devons admettre la production du verbe mental par rapport aux actes de connaissance qui se distinguent de l'acte essentiel et unique qui constitue la vision béatifique. La vision béatifique se termine au seul Verbe de Dieu; tout autre acte de vision se termine à un verbe mental créé. Telle est la doctrine de la presque unanimité de l'École thomiste, et l'on peut dire avec fondement que cette doctrine est conforme à la pensée de saint Thomas. Nous y reviendrons plus tard, quand il s'agira de la Trinité.

Nous avons montré que la vision de Dieu, au sens formel et parfait de ce mot, n'était pas chose absolument impossible pour des natures intellectuelles créées; que cette vision néanmoins, en ce qui est de son objet, ne se pouvait point faire à la manière des autres actes de vision, et qu'il ne fallait point songer ici à une espèce ou similitude quelconque qui aurait pour but de nous représenter l'essence divine : il faut que l'essence divine elle-même actue ou informe directement la puissance visive. Pour ce qui est de cette puissance visive, nous avons montré qu'il ne se pouvait agir de l'œil corporel, mais seulement de l'œil intellectuel; et encore non pas de l'œil intellectuel laissé à sa puissance naturelle, mais surélevé, divinisé en quelque sorte par la lumière de gloire. Et après avoir montré ce qui était requis pour cet acte de vision, soit du côté de l'objet, soit du côté du sujet, nous avons étudié cet acte de vision en lui-même, nous demandant quels étaient ses vrais caractères, soit par rapport à Dieu, soit par rapport aux objets autres que Dieu. — Il nous faut considérer maintenant à quel moment cette vision de Dieu sera possible pour nous. Y pouvons-nous prétendre dès cette vie; ou bien devons-nous retarder nos espérances jusqu'au delà du tombeau et ne les voir se réaliser que dans la vie future? Tel est l'objet de l'article suivant.

Article XI.

Si quelqu'un, durant cette vie, peut voir Dieu par son essence?

Cet article offre un intérêt tout particulier, soit en raison des textes de l'Écriture qui y sont expliqués, soit aussi et peut-être plus encore en raison de l'ontologisme qu'il réfute directement. — Les passages de l'Écriture sont, d'abord, le fait de « Jacob » qui « dit, au livre de la *Genèse*, ch. XXXII (v. 30) : *J'ai vu Dieu face à face*. Or, voir Dieu face à face est le voir par son essence, comme en témoigne ce passage de saint Paul dans sa première épître *aux Corinthiens*, ch. XIII (v. 12) : *pour le moment, nous voyons dans un miroir et en énigme: mais alors nous verrons face à face*. Donc, même en cette vie, il est possible de voir Dieu par son essence ». — La seconde objection apporte un autre texte de l'Écriture. Il est emprunté « au livre des *Nombres*, ch. XII (v. 8) » où « Dieu dit, en parlant de Moïse : *Je lui parle bouche à bouche, et c'est à découvert et non par des énigmes et des figures qu'il voit Dieu*. Or, cela même, c'est encore voir Dieu par son essence. Donc, même sur cette terre, on peut avoir cette vision de Dieu ». — La troisième est la raison même de l'ontologisme, du moins de ce qu'on appelle l'ontologisme modéré, auquel on voudrait rattacher saint Augustin, saint Bonaventure et Bossuet. L'objection part de ce principe que « nous connaissons directement et en soi ce qui nous fait connaître tout le reste et juger de tout. Or, il est ainsi de Dieu, en qui, même dès cette vie, nous connaissons tout. Saint Augustin ne dit-il pas, en effet, au douzième livre de ses *Confessions* (ch. XXV) : *Si tous deux nous voyons que ce que tu dis est vrai, et si tous deux nous voyons que ce que je dis est vrai, où donc, je le demande, voyons-nous cela? Ni moi en toi, ni toi en moi, mais tous deux en cette immuable vérité qui est au-dessus de nos esprits*. Et le même saint Augustin, dans son livre *de la Vraie Religion* (ch. XXX, XXXI), dit que nous jugeons de tout

d'après la vérité divine. Il dit encore, au douzième livre *de la Trinité* (ch. II), qu'*il appartient à la raison de juger de ce monde corporel d'après des raisons incorporelles et éternelles, qui, assurément, ne seraient pas immuables si elles n'étaient au-dessus de nos esprits*. Il s'ensuit donc que, même dès cette vie, nous voyons Dieu ». — La quatrième objection, fort délicate, est encore une parole de « saint Augustin ». Le saint Docteur « dit, au douzième livre *Super Genes. ad litteram* (ch. XXIV, XXXI), que nous voyons d'une vision intellectuelle tout ce qui est dans l'âme par son essence. Or, la vision intellectuelle, portant sur les choses intelligibles, se fait non pas par des similitudes, mais par leurs essences mêmes, comme le note encore saint Augustin, au même endroit. Puis donc que Dieu est dans notre âme par son essence, c'est donc par son essence que nous le voyons ».

L'argument *sed contra* cite une parole de saint Grégoire (livre XVIII des *Morales*, ch. LIV ou XXXVII) reproduite par « la Glose, sur ce texte de l'Exode, ch. XXXIII (v. 20) : *il n'est pas d'homme qui puisse me voir et vivre* » où il est « dit : *Tant que nous vivons ici-bas de la vie mortelle, Dieu peut bien être vu par certaines images, mais non par la réalité même de sa nature* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « nul homme qui n'est qu'un homme » (ceci dit pour excepter la nature humaine dans le Christ) « ne peut voir Dieu par son essence, s'il n'est séparé de cette vie mortelle ». Et il en apporte cette raison capitale, si méconnue par tous les ontologistes et tous les platoniciens, et pourtant si conforme au bon sens, à l'expérience et à l'histoire, que durant cette vie, dans l'état actuel de notre âme raisonnable unie à un corps de chair, nous n'arrivons à connaître Dieu qu'en partant du monde sensible et en nous appuyant sur lui. C'est là un fait indéniable. Les erreurs innombrables qui ont surgi parmi les hommes, dans tous les temps et dans tous les lieux, au sujet de la nature divine, le prouvent surabondamment. Les noms mêmes que nous employons quand il s'agit de Dieu en témoignent ; car il n'en est pas un seul, non pas même le plus spirituel en apparence, le mot *esprit* qui ne porte en lui la trace du monde sensible d'où il a été tiré : esprit, originaire-

ment, désignait le vent, le souffle, *spiritus*, et ce n'est que par extension qu'on l'a ensuite appliqué à l'âme, aux anges, à Dieu. Du reste, qu'il en soit ainsi, que notre mode connaturel de connaître Dieu soit de nous appuyer sur le monde sensible et de partir de lui, c'est ce qu'exige notre nature et la place que nous occupons dans l'échelle des êtres. Rappelons-nous ce qui a été dit à l'article 4 de cette question 12. « Nous y avons montré, ainsi que nous en avertit ici saint Thomas, que toute connaissance demande qu'il y ait proportion entre l'objet connu et le sujet connaissant. Or, notre âme, tant que nous vivons sur cette terre, a l'être dans une matière corporelle ». Nous sommes des êtres matériels, une nature composée de matière et de forme, laquelle forme sans doute émerge au-dessus de la matière par sa partie intellectuelle, mais s'y trouve cependant liée puisqu'elle l'actue et l'informe. Il s'ensuit que même, dans notre opération intellectuelle, nous dépendons en quelque façon de la matière. « L'objet connaturel de nos connaissances », même intellectuelles, « n'est autre que les formes » ou les natures « qui ont l'être dans la matière, et ce à quoi nous pouvons être conduits par la connaissance de ces natures. » Toute la question est donc de savoir si, à l'aide des natures matérielles que nous connaissons directement par le procédé d'abstraction, et qui sont l'objet propre de nos connaissances, nous pouvons être conduits à voir en elle-même l'essence divine. Saint Thomas n'hésite pas à dire qu' « il est manifeste que nous ne pouvons pas, à l'aide des natures des choses matérielles, arriver à connaître la divine essence. Nous avons montré, en effet (à l'article 2 de cette même question), que toute connaissance de Dieu par voie de similitude créée demeurait nécessairement en deçà de la vision de son essence. Il est donc impossible à l'âme de l'homme, tant qu'il vit sur cette terre, de voir l'essence de Dieu ». Et saint Thomas nous fait observer que « nous trouvons un signe » ou un indice « de cette vérité, dans ce fait que plus notre âme se dégage et s'abstrait des choses corporelles, plus elle devient apte à saisir les choses du monde intelligible abstrait de la matière ». Saint Thomas en a été lui-même un magnifique exemple. Il était tellement maître de ses sens, et son intelligence en était à ce point

dégagée, qu'il lui suffisait d'appliquer son esprit à la contemplation de quelque vérité métaphysique, pour aussitôt entrer en extase. « Aussi bien voyons-nous — et c'est encore saint Thomas qui nous en avertit — que les révélations divines ou les prévisions des événements futurs ont eu lieu surtout pendant le sommeil ou l'extase, c'est-à-dire quand les sens étaient liés et l'âme plus libre. « Donc, que l'âme soit élevée jusqu'à ce sommet du monde intelligible, qui est l'essence divine, ce ne peut pas être tant qu'elle vit de cette vie mortelle ».

L'*ad primum* n'admet pas que, de ces passages de l'Écriture où il est parlé de la vision de Dieu face à face, on puisse inférer que l'essence divine a été vue d'une vision immédiate et intuitive. Non : « cela doit s'entendre, comme l'explique saint Denys (chap. IV de la *Hiérarchie céleste*), d'une manifestation quelconque de Dieu se montrant à sa créature sous une forme sensible, soit extérieure, soit intérieure ». On pourrait l'entendre encore, ici du moins, d'une vision intellectuelle plus claire et plus étendue que la connaissance ordinaire, mais qui pourtant ne s'est pas élevée jusqu'à la vision de l'essence. « Lors donc que Jacob dit : *j'ai vu Dieu face à face*, il le faut entendre non pas de l'essence divine elle-même, mais d'une figure ou d'une forme qui représentait Dieu. Et cela même, ajoute saint Thomas, que l'on voie la personne de Dieu qui parle ou Dieu lui-même parlant, quand bien même ce ne soit qu'une vision sous forme d'image, est déjà un degré éminent de lumière prophétique, ainsi qu'il sera montré plus loin quand nous parlerons des degrés de la prophétie (2-2, q. 174, art. 3). Jacob pouvait parler aussi », nous l'avons noté, « d'une certaine excellence de contemplation intellectuelle dépassant le mode de connaissance ordinaire ».

L'*ad secundum* accorde que, « par miracle et en dehors du cours normal, Dieu a pu élever certaines âmes qui vivaient dans le corps, mais qui » pour un instant « n'en usaient pas, jusqu'à la vision intuitive de son essence; comme il lui arrive aussi d'opérer certaines choses d'une façon surnaturelle et par miracle dans le monde des corps. Saint Augustin, au XII[e] livre *Super Gen. ad litteram* (ch. XXVI, XXVII, XXVIII, XXXIV) et dans son livre *de Videndo Deum* (ép. 147 ou 112, ch. XIII), dit qu'il en a été ainsi

de Moïse, le maître du peuple juif, et de saint Paul, le maître des Gentils. Nous aurons — observe saint Thomas — l'occasion de revenir sur ce sujet et d'en traiter plus longuement, quand il s'agira de l'extase de saint Paul » (2-2, q. 175, art. 3 et suiv.).

L'*ad tertium* devrait être tiré à part et donné à tous les ontologistes, pour qu'ils le méditent et cessent enfin de repéter une objection qui se trouve, en cet endroit, si admirablement résolue. Bossuet lui-même semble s'y être laissé prendre, à moins qu'on n'interprète bénignement ses paroles, au sens de cet *ad tertium*. « Quand il est dit que nous voyons tout en Dieu et que par Lui nous jugeons de tout le reste, cela doit s'entendre », explique saint Thomas, non pas en ce sens que nous saisissons directement et intuitivement Dieu lui-même dans sa substance, mais « en ce sens que, si nous avons une connaissance quelconque de la vérité, c'est en vertu d'une lumière qui n'est que la participation de la lumière même de Dieu; et c'est qu'en effet la lumière naturelle de notre raison n'est qu'une participation de la lumière divine. D'ailleurs, même dans l'ordre sensible, nous disons que nous voyons toutes choses et en jugeons dans le soleil, c'est-à-dire par la lumière du soleil. Auquel sens saint Augustin a pu dire, dans le premier livre des *Soliloques* (ch. VIII), que *nous ne pouvons jouir du spectacle des sciences, que si elles sont en quelque manière éclairées par leur soleil*, c'est-à-dire par Dieu. De même donc, conclut saint Thomas, que pour voir un objet dans le monde sensible, il n'est point nécessaire que nous voyions la substance du soleil; pareillement, pour que nous voyions quelque vérité d'ordre intelligible, il n'est point nécessaire que l'essence de Dieu soit vue ».

L'*ad quartum* fait observer que « la vision intellectuelle » dont parle l'objection « ne porte que sur ce qui est dans notre âme par son essence, à titre d'objet intelligible actuant l'intelligence. Or, Dieu n'est de cette façon que dans l'âme des bienheureux, nullement dans notre âme, où Il se trouve » comme Il se trouve en toute créature, « par sa présence, par son essence et par sa puissance ».

Que nul homme ne puisse, sur cette terre, jouir d'une façon

permanente de la vision de Dieu, c'est une vérité de foi. Toute l'Écriture en témoigne, et l'on pourrait multiplier les textes qui confirment le texte si formel de l'Exode cité dans l'argument *sed contra*. La doctrine de l'Eglise est unanime sur ce point. La vision de Dieu a toujours été présentée par elle comme une récompense que nous pouvons bien mériter sur cette terre, mais dont nous ne jouirons qu'au ciel. Mais que certains hommes, et en particulier Moïse et saint Paul, ou encore Adam et saint Benoît, ou aussi la T. S. Vierge Marie et saint Joseph, aient été favorisés par miracle et d'une façon transitoire de la vision de Dieu dans son essence même, c'est discuté parmi les théologiens. Nous avons vu, à l'*ad secundum*, saint Augustin l'admettre pour Moïse et pour saint Paul. Saint Thomas l'admet aussi, ainsi qu'il nous l'a laissé entrevoir et qu'il nous le dira plus expressément à la 2-2, question 175. Pour saint Joseph et la T. S. Vierge, saint Thomas n'en parle pas. Pour Adam et pour saint Benoît, il laisse la question douteuse (Cf. 1 p., q. 94, art. I; 2-2, q. 180, art. V, *ad 3um*; *Quodlib.* 1, art. I; *Quodlib.* 11, art. I). — Le Père Janssens, dans son Commentaire sur cet article XI que nous venons d'expliquer, incline à croire que jamais, sur cette terre, aucun saint personnage, non pas même saint Paul ou Moïse, n'a été gratifié, même d'une façon transitoire et par miracle, de la vision de Dieu dans son essence. Il est difficile de se prononcer sur cette question avec une absolue certitude. Nous n'avons que des probalités, soit dans un sens, soit dans l'autre.

Nous avons fini d'étudier ce qui concerne la *vision de Dieu* au sens formel du mot. Nous avons montré que cette vision était possible; nous avons examiné ce qui pouvait être requis soit du côté de l'objet, soit du côté du sujet destiné à voir, pour que l'acte de vision pût se faire; nous avons examiné cet acte de vision en lui-même, et, enfin, nous avons déterminé le moment ou l'état dans lequel elle serait possible à l'homme. — Il nous reste à examiner maintenant dans quels rapports se trouve l'Être de Dieu avec notre intelligence durant cette vie. Nous ne pouvons pas le voir directement, mais ne le pouvons-nous pas connaître d'une certaine manière et par les seules forces de notre raison? — Tel est l'objet de l'article suivant.

Article XII.

Si, par la raison naturelle, nous pouvons durant cette vie connaître Dieu ?

Cet article est la réponse directe au blasphème de l'éducation laïque, dont nous parlions au début de la question actuelle, et à l'erreur qui tendait à envahir l'esprit de certains philosophes contemporains. Il touche aussi à la question du traditionalisme, mais non directement. Le traditionalisme était directement réfuté à l'article 2 de la question 2, où nous nous demandions si nous pouvions par la raison démontrer l'*existence* de Dieu. Ici, il ne s'agit plus précisément de cela, bien que ce point se rattache un peu à la question présente. Il s'agit directement de savoir si nous pouvons, par les seules lumières de la raison, arriver à une certaine connaissance de la *nature divine*.

Trois objections tendent à prouver que non. — La première s'appuie sur une parole de « Boèce, au livre *de Consolatione* liv. V, prose 4) », qui « dit que *la raison ne saisit pas les formes pures*. Or, Dieu est au souverain degré de la pureté ou de la simplicité parmi toutes les formes, ainsi que nous l'avons montré (question 3, art. 7). Donc, la raison naturelle ne peut pas parvenir à le connaître ». — La seconde objection rappelle que « par la raison naturelle, l'âme ne peut rien entendre sans image, ainsi qu'il est dit au troisième livre *de Anima* (ch. VII, nº 3; de saint Thomas, leç. 12). Or Dieu étant incorporel ne peut pas causer une image de Lui en nous. Donc, Il ne peut pas être connu par nous d'une connaissance naturelle ». — La troisième objection veut que « toute connaissance naturelle soit commune aux bons et aux méchants, comme leur est commune la nature. Or, saint Augustin réserve pour les bons seulement la connaissance de Dieu. Il dit, en effet, au premier livre *de la Trinité* (ch. II), que *le regard de l'esprit humain ne saurait se fixer en une lumière si excellente, s'il n'est purifié par la jus-*

tice de la foi. Il semble donc bien que Dieu ne peut pas être connu d'une connaissance naturelle ».

L'argument *sed contra* est tiré de « l'Épître *aux Romains*, ch. I (v. 19) », où saint Paul « dit que *les païens ont connu ce qui de Dieu peut être saisi* par la raison naturelle ».

Saint Thomas, au début du corps de l'article, s'appuie sur ce fondement solide, inébranlable, et tant de fois rappelé, à savoir : que « dans l'ordre naturel, toutes nos connaissances tirent leur origine des sens ». Rien n'est dans notre intelligence, naturellement parlant, qu'il n'ait été tiré du monde sensible. Nous nous sommes appuyés là-dessus pour repousser l'ontologisme; nous nous y appuierons aussi pour réfuter l'athéisme ou l'indifférentisme contemporain. Dès là que notre intelligence a pour office de travailler sur le sensible, il est évident qu'« elle pourra naturellement arriver à cela seulement où la pourront conduire les données sensibles qui sont l'unique base de ses opérations. Or, ces données sensibles », — nous l'avons déjà dit et nous le concédons de nouveau volontiers, — « ne la peuvent pas conduire jusqu'à lui faire voir l'essence divine. C'est qu'en effet les créatures sensibles sont l'œuvre de Dieu et la vertu divine les dépasse à l'infini. Il ne se peut donc pas que par elles la vertu de Dieu soit totalement connue, et par suite elles ne peuvent pas nous faire voir la divine essence. Mais », si elles ne peuvent pas conduire jusque-là notre intelligence, il ne s'ensuit pas qu'elles soient dans l'impuissance absolue de lui faire connaître Dieu. Nullement; car, « dès là que ces créatures sensibles sont des œuvres de Dieu, elles dépendent de leur cause ». Elles doivent donc nécessairement porter en elles une certaine empreinte ou un certain vestige de leur cause. « En sorte que, par elles, nous pouvons arriver à connaître, sur Dieu, deux choses : d'abord, qu'Il est », parce que s'Il n'était pas, ces créatures ne seraient pas; « secondement, qu'il faut de toute nécessité qu'Il ait en Lui tout ce qui doit être en Celui qui est la première cause de toutes choses, dépassant à l'infini toutes ses œuvres. Et donc nous pouvons connaître de Dieu », même par la seule raison et sur cette terre, « le rapport qu'Il a au monde créé; c'est à savoir qu'Il est la cause de tout être; et la différence qui existe entre Lui et la créa-

ture, à savoir qu'Il n'est aucun des êtres créés par Lui; et que si nous écartons de Lui ce que nous voyons dans la créature, ce n'est pas qu'il soit en défaut par rapport à elle, mais, au contraire, parce qu'Il la dépasse » à l'infini. Et c'est ainsi que nous pouvons un peu entrevoir ce qu'est la nature de Dieu, non pas par voie de connaissance directe et intuitive, mais par voie d'éloignement et de suréminence. Nous connaissons ce que Dieu n'est pas; et si nous nions de Dieu ce que nous disons des êtres sensibles, ce n'est pas en raison d'un défaut du côté de Dieu; c'est, au contraire, en raison de ceci, qu'étant la cause première de tout, il faut que ce qui ne se trouve dans les créatures que d'une façon imparfaite, multiple, muable, se trouve en Lui à l'état de souveraine perfection et de souveraine unité.

L'*ad primum* concède à l'objection que « notre raison ne peut pas atteindre les formes pures jusqu'à savoir d'elles ce qu'elles sont; mais nous pouvons savoir si elles sont ». Et même, d'une certaine manière, nous pouvons arriver à savoir de Dieu ce qu'Il est ou plutôt ce qu'Il n'est pas, au sens qui a été dit.

L'*ad secundum* observe que « dans la connaissance naturelle que nous avons de Dieu, nous utilisons l'image des créatures qui sont ses œuvres ». Et cela suffit pour que nous ayions de Lui une certaine connaissance, très imparfaite sans doute, mais très vraie cependant, en vertu du principe de causalité et du principe de suréminence.

L'*ad tertium* limite à la seule connaissance de l'ordre gratuit la remarque de saint Augustin. Il s'agit de la « connaissance de Dieu par son essence ». Cette connaissance « est un effet de la grâce et par suite ne peut convenir qu'aux bons ». Il n'en va pas de même « pour la connaissance qui se fait par la raison naturelle ». Ici il n'y a pas de privilège exclusif à établir; et « soit les bons, soit les méchants peuvent l'avoir. C'est le mot de saint Augustin lui-même dans son livre Ier des *Rétractations* (ch. IV) : *Je n'approuve pas*, explique-t-il, *ce que j'ai dit ailleurs* (*Soliloques*, liv. I, ch. I) : ô Dieu, qui n'avez pas voulu que d'autres que les purs connaissent le vrai; *on peut répondre, en effet, que beaucoup qui ne sont pas purs connaissent de*

nombreuses vérités; et ils les connaissent par la raison naturelle », ajoute saint Thomas.

La vérité établie dans cet article est un dogme de foi. Le texte de saint Paul, cité dans l'argument *sed contra*, était déjà formel. Mais le concile du Vatican en a encore, si possible, précisé le sens et l'a fixé pour jamais. A la session III, au sujet de la Révélation, il a porté le canon suivant : « Si quelqu'un dit que le Dieu unique et vrai, notre Créateur et notre Maître, ne peut pas, à l'aide des créatures, par la lumière naturelle de la raison humaine, être connu avec certitude, qu'il soit anathème ». Et ce canon condamne, en même temps que le traditionalisme, le système du relativisme qui voudrait enlever à nos concepts ou à nos connaissances toute fixité et toute certitude, sous prétexte qu'ils demeurent toujours imparfaits eu égard à l'infinie perfection de Dieu. Parler en ce sens de l'Inconnaissable, c'est tomber sous le coup de l'anathème formulé par le concile du Vatican. Mais nous y reviendrons, à propos de la question suivante, où il s'agira des noms divins.

Nous avons déterminé notre mode connaturel de connaître Dieu sur cette terre, et le mode parfait auquel après cette vie nous serons appelés. — Mais entre ces deux extrêmes, entre notre mode tout à fait connaturel et le mode qui nous est réservé dans la gloire, n'y a-t-il pas un autre mode, un mode qui sans être aussi parfait que la vision intuitive, est plus parfait cependant que le mode connaturel? C'est ce que nous allons examiner à l'article 13 et dernier de cette grande question.

Article XIII.

Si par la grâce on a une plus haute connaissance de Dieu que celle qui est due à la raison naturelle?

Remarquons qu'il ne s'agit pas précisément, ici, de la grâce habituelle ou sanctifiante; il s'agit de tout *habitus* gratuit, ou même de toute manifestation, soit intérieure, soit extérieure,

qui se fait en dehors des lois ordinaires de notre nature. La chose ainsi entendue, voici pour quelles raisons la négative semble se pouvoir soutenir. — Il y a d'abord que « saint Denys, dans son livre de la *Théologie mystique* (ch. 1), dit que même celui qui est le mieux uni à Dieu dans cette vie, lui est uni comme à quelque chose qui demeure tout à fait inconnu ; et il dit même cela de Moïse qui pourtant occupe une place à part dans l'ordre de la connaissance par la grâce. Mais d'être uni à Dieu, en ignorant de Lui ce qu'Il est, est une chose qui arrive aussi par la raison naturelle. Donc, par la grâce Dieu ne nous est pas plus parfaitement connu que par la raison naturelle ». — Une seconde raison est que « dans cet ordre gratuit, pas plus que dans l'ordre de nature, nous ne pouvons parvenir à la connaissance des choses divines, si ce n'est à l'aide d'images » ou de symboles. « Saint Denys dit, en effet, au chapitre premier de la *Hiérarchie céleste*, qu'*il est impossible que pour nous luise le rayon divin autrement qu'entouré et voilé par la diversité des saints mystères*. Il est donc vrai que par la grâce nous ne connaissons pas Dieu plus parfaitement que par la raison naturelle ». — Une dernière raison fait observer que le mode dont nous parlons ne semble pas pouvoir entrer en ligne de compte ou en comparaison avec notre mode de connaître connaturel. « C'est », en effet, « par la grâce de la foi que notre intelligence adhère à Dieu » dans l'ordre de la grâce. « Or, la foi ne paraît pas être une *connaissance*. Saint Grégoire dit, en effet, dans une de ses *Homélies* (hom. 26 sur l'Évangile), que les choses que nous ne voyons pas *sont objet de foi et non de connaissance*. Donc, par la grâce il ne se fait pas pour nous un mode nouveau et plus excellent de connaissance au sujet de Dieu ».

L'argument *sed contra* oppose un texte fort bien choisi de l'apôtre saint Paul. « Il est dit dans la première épître *aux Corinthiens*, ch. II (v. 8 et 10), que *Dieu nous a révélé par son Esprit ce que n'a connu aucun des princes de ce monde*, et il faut entendre par ces derniers mots les philosophes, selon que l'explique la *Glose* » (la Glose interlinéaire, qui est ici un texte de saint Jérôme). Si donc nous connaissons par la grâce de

l'Esprit-Saint, des choses que les philosophes n'ont jamais connues, c'est que la connaissance par la grâce l'emporte sur la connaissance naturelle que nous avons par la raison.

Au corps de l'article, saint Thomas nous affirme que « par la grâce nous avons de Dieu une connaissance plus parfaite que par la raison naturelle ». Et il le prouve comme il suit. Sa preuve est aussi simple qu'elle est profonde et lumineuse. « Toute connaissance qui se fait par la raison naturelle, nous dit-il, requiert deux choses : des images venues des sens, et la lumière naturelle de l'intelligence, dont la vertu nous fait abstraire des images sensibles les notions universelles ». « Or, ajoute saint Thomas, pour l'une et l'autre de ces deux choses, notre connaissance se trouve » merveilleusement « aidée » et accrue « sous le coup de la révélation et de la grâce. Pour la lumière, d'abord ; car la lumière native de notre intelligence est fortifiée par l'infusion de la lumière de grâce. Pour les images, aussi ; car il arrive parfois que Dieu forme miraculeusement, dans l'imagination, des représentations plus expressives et plus adaptées aux choses divines, que ne le seraient les images venues naturellement du monde sensible ; comme il ressort manifestement des visions prophétiques. Il y a même, ajoute saint Thomas, que parfois Dieu produit et forme extérieurement des signes sensibles, réalités et sons articulés, qui » agissent sur nos sens et nous « expriment du monde divin » ce que nous n'en aurions jamais perçu naturellement ; « c'est ainsi qu'au baptême du Christ, l'Esprit-Saint apparut sous la forme d'une colombe et on entendit la voix du Père, qui disait : *Celui-ci est mon Fils bien-aimé* (S. Matth., 3, 17) ». — Notons au passage cette notion de la révélation surnaturelle que nous donne ici saint Thomas, et qui ne saurait se confondre avec la révélation purement évolutionniste qu'ont voulu y substituer quelques théoriciens modernes.

L'*ad primum* résume fort bien toute cette belle doctrine du corps de l'article. Saint Thomas y accorde que, sans doute, « la connaissance dont nous parlons et qui suppose une révélation de grâce, n'arrive pas à nous faire savoir de Dieu ce qu'Il est en Lui-même, et de ce chef nous unit à Dieu comme à l'Inconnu »,

ce qui est aussi le propre de la connaissance naturelle. « Mais elle a en plus de cette dernière, qu'elle nous le fait connaître par des œuvres plus parfaites et plus nombreuses; et aussi qu'elle nous permet de lui attribuer, à la lumière de la révélation, des propriétés que la raison naturelle n'aurait jamais pu atteindre; par exemple, que Dieu est tout à la fois trine et un ». — Cet *ad primum* appuie surtout du côté de l'objet ou de la notion.

L'*ad secundum* appuie du côté de la lumière. « Des mêmes images venues des sens selon l'ordre naturel, ou formées par Dieu dans l'imagination, il résultera une connaissance intellectuelle d'autant plus excellente que la lumière de l'intelligence sera plus vive dans l'homme. Et c'est ainsi que par voie de révélation, grâce à l'infusion de la lumière divine, nous tirons des images une connaissance plus parfaite ».

L'*ad tertium* est d'un intérêt exceptionnel. Saint Thomas y précise que « la foi est une vraie connaissance, puisque l'intelligence est déterminée par la foi à un certain objet connaissable, avec cette note pourtant que la détermination à un objet n'est pas causée par la vision de celui qui croit, mais par la vision de celui à qui l'on croit ». Par la foi nous adhérons, sans crainte de nous tromper, à une proposition déterminée; et, à ce titre, la foi nous fait vraiment connaître. Mais si nous adhérons, ce n'est pas que nous-mêmes nous voyions; c'est que nous savons que Celui qui nous parle, voit. « Et de ce chef, en tant que nous-mêmes nous ne voyons pas, notre connaissance par la foi reste en deçà de la connaissance qui constitue la science : la science, en effet, détermine l'intelligence à accepter telle proposition, parce qu'elle lui en montre la vérité dans la lumière des premiers principes ». Donc, si la foi ne nous fait point voir, il ne s'ensuit pas, comme le voulait l'objection, qu'elle ne nous fasse point connaître. Elle nous fait connaître, d'une connaissance vraie : connaissance moins parfaite que la vision intuitive; moins parfaite même que la connaissance naturelle, quant à la raison de science ou de vision; mais plus parfaite que cette connaissance naturelle, soit quant à la dignité de l'objet, soit même quant au motif de crédibilité : la lumière de Dieu, en effet, en vertu de

laquelle nous croyons par la foi, l'emporte infiniment sur notre lumière à nous qui fait que nous voyons dans la science. Saint Thomas a caractérisé d'un mot cette différence entre la foi et la science, dans la question 10 du *de Veritate*, art. 12, ad 6um : « Dans la foi, dit-il, notre adhésion est plus ferme, s'il s'agit de la force qui nous fait tenir la vérité, mais elle l'est moins, s'il s'agit du repos de l'esprit en la vérité à laquelle il adhère ». Cette vérité, en effet, il ne la voit pas, bien qu'il soit on ne peut plus sûr de sa réalité. Dans la science, au contraire, — s'il s'agit, bien entendu, de la vraie science et non pas de ce qu'on désigne souvent aujourd'hui par ce mot et qui n'est qu'un tissu d'hypothèses ou d'erreurs, — l'esprit voit. De là, dans la science, une quiétude pour l'esprit ou un repos absolu, qui n'existera, au sujet de la vérité connue par la foi, que lorsque nous la contemplerons dans la pleine et claire vision.

Que nous ayions de Dieu, par la grâce, par la révélation, une connaissance qui se distingue de la connaissance que nous avons de Lui par la raison naturelle et lui soit supérieure, au sens que nous venons de préciser, c'est une vérité tout à fait certaine et qu'il serait téméraire de nier au point de vue de la foi. La parole de saint Paul citée à l'argument *sed contra* donne clairement à entendre cette même doctrine; et le concile du Vatican (session III, canon 2, *de Revelatione*) a prononcé l'anathème contre quiconque prétendrait qu' « il n'est pas utile que l'homme soit instruit des choses de Dieu par révélation divine »; mais si cela est utile, il est donc évident que la connaissance par voie de révélation ajoute quelque chose dans l'ordre de la connaissance, et parfait en un certain sens la connaissance naturelle.

De cette magnifique question 12, il résulte donc qu'il y a un triple rapport de l'être de Dieu avec nos intelligences. L'un, qui est souverainement parfait, consiste dans l'union immédiate de nos intelligences avec l'Être divin pour le saisir tel qu'il est. Un autre consiste à ne saisir Dieu que d'une façon très imparfaite, en partant seulement des créatures sensibles et en ne parvenant que jusqu'où elles peuvent nous conduire. Enfin, un troisième

rapport est celui qui, sans nous faire saisir Dieu directement en Lui-même, nous le fait saisir cependant d'une façon plus parfaite que par la simple voie naturelle, en ce sens que Dieu vient accroître, par sa vertu, la lumière native de nos intelligences, et propose à nos esprits des représentations ou des similitudes de Lui-même plus précises, plus adaptées, moins imparfaites; ou même nous révèle directement, et par voie d'affirmation, des choses qui dépassent nos intelligences et que nous n'aurions jamais soupçonnées. — « A la question de notre mode de connaître Dieu, se joint immédiatement celle de la manière dont nous le nommons. C'est qu'en effet, ainsi que le remarque ici saint Thomas, toute chose est nommée par nous selon que nous la connaissons » : les noms que nous employons, les termes dont nous nous servons expriment les concepts de notre esprit; et, par conséquent, il y a entre les uns et les autres la liaison la plus étroite, les rapports les plus intimes. Nous allons donc traiter maintenant des Noms divins.

Ce sera l'objet de la question suivante.

FIN DU TOME PREMIER.

TABLE DES MATIÈRES

QUESTION III. — De la simplicité de Dieu.

(Huit articles.)

QUESTION IV. — De la perfection de Dieu.

(Trois articles.)

QUESTION V. — Du bien, en général.

(Six articles.)

QUESTION VI. — De la bonté de Dieu.

(Quatre articles.)

QUESTION VII. — De l'infité de Dieu.

(Quatre articles.)

QUESTION VIII. — De l'existence de Dieu dans les choses.

(Quatre articles.)

QUESTION IX. — De l'immutabilité de Dieu.

(Deux articles.)

QUESTION X. — De l'éternité de Dieu.

(Six articles.)

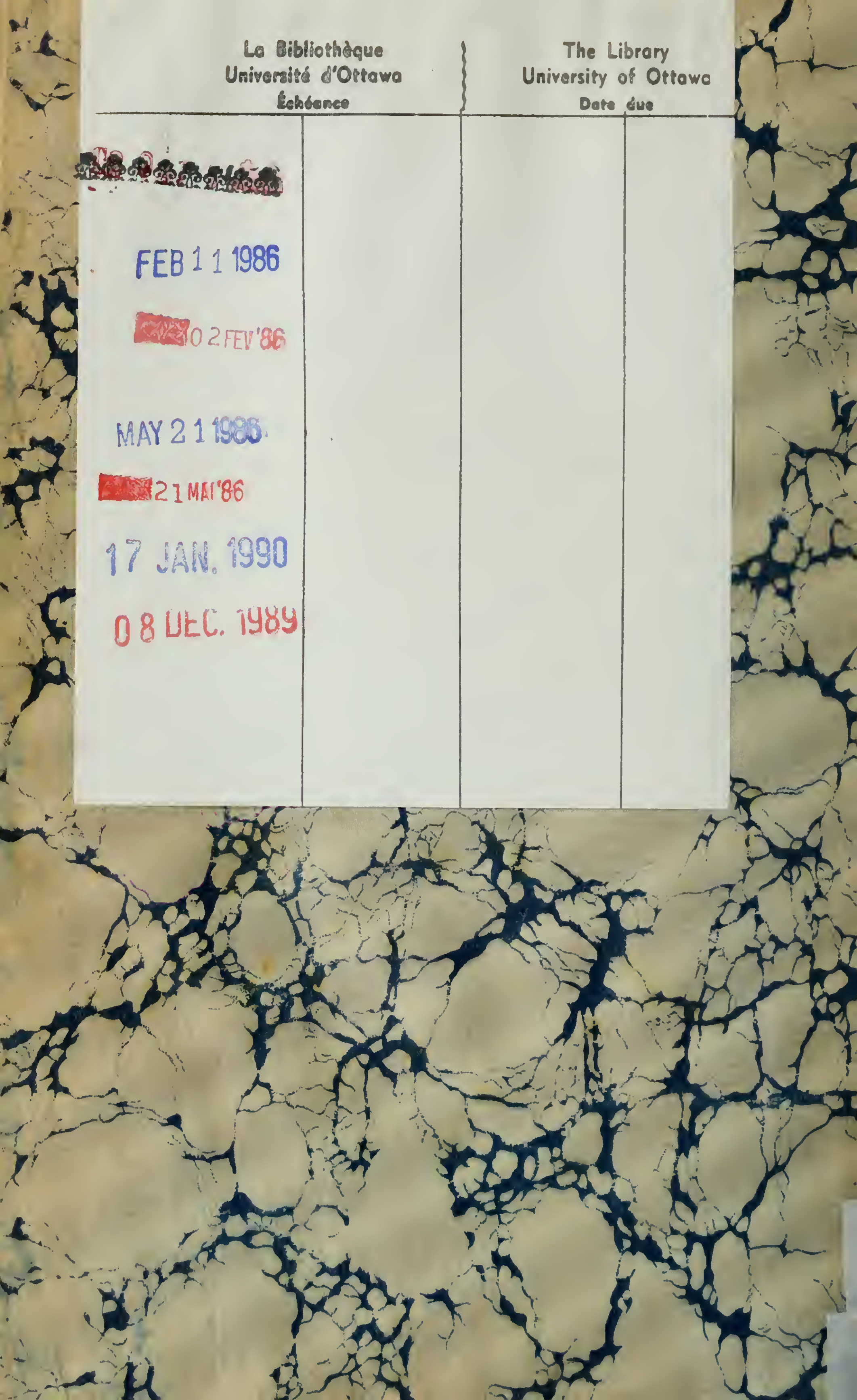
QUESTION XI. — De l'unité de Dieu.

(Quatre articles.)

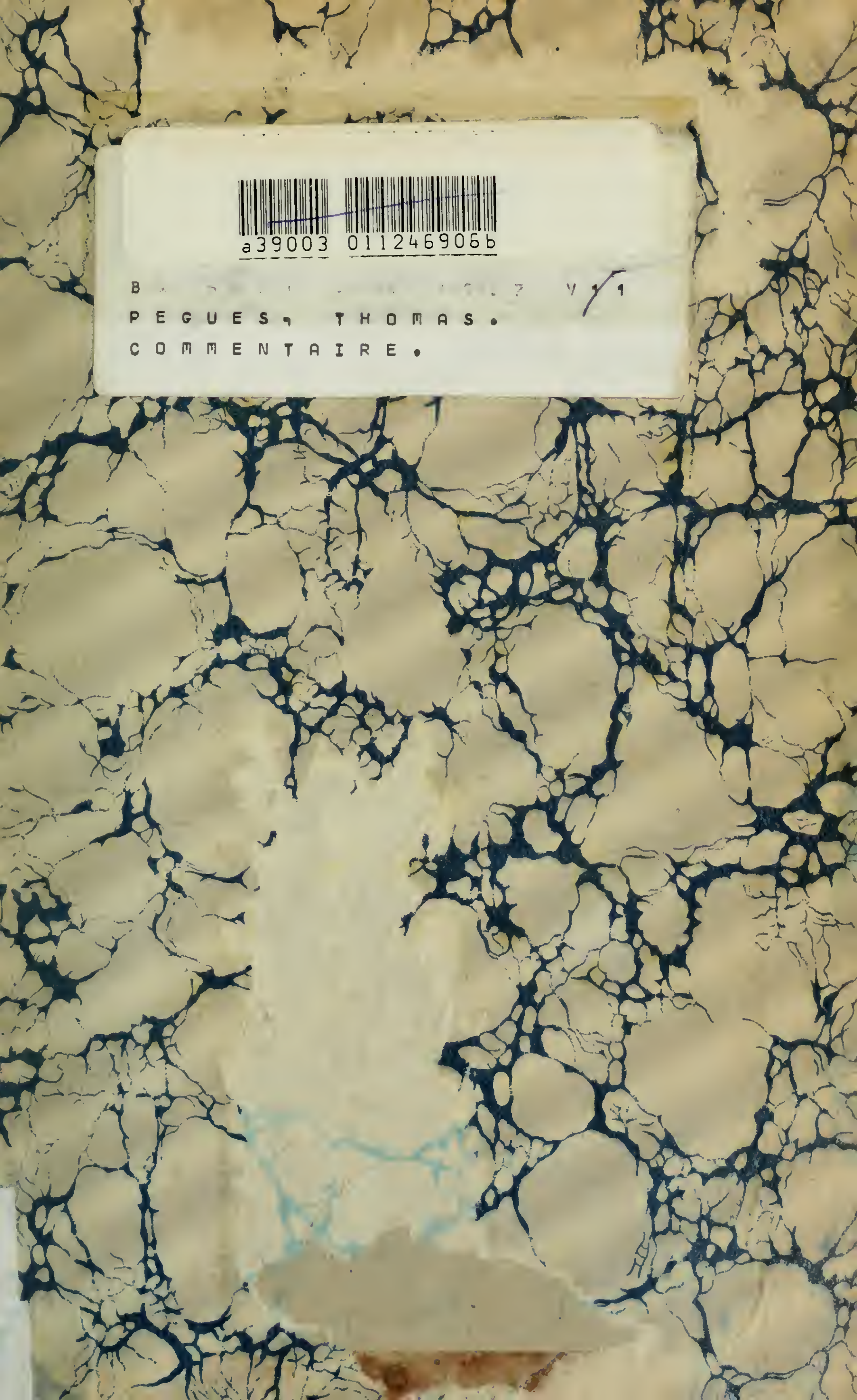
QUESTION XII. — Comment Dieu est connu par nous.

(Treize articles.)

Toulouse, Imp. DOULADOURE-PRIVAT, rue St-Rome, 39 - 4850



La Bibliothèque
Université d'Ottawa
Échéance
The Library
University of Ottawa
Date due
FEB 1 1 1986
0 2 FEV '86
MAY 2 1 1986
21 MAI '86
17 JAN. 1990
0 8 DEC. 1989


a39003 011246906b
PEGUES, THOMAS.
COMMENTAIRE.

